

Orientalismo

Edward W. Said

Presentación de Juan Goytisolo

DEBOLSILLO

Edward W. Said es profesor de la Universidad de Columbia, en la que enseña inglés desde 1963. Nacido en Jerusalén en 1935, se educó en el Victoria College de El Cairo, en el Mount Hermon School de Massachusetts y en las Universidades de Princeton y Harvard. En 1974 fue profesor visitante de literatura comparada en Harvard; en 1975-1976, miembro del Center for Advanced Study in Behavioral Science de Standford, y en 1979, profesor visitante de humanidades en la Universidad de John Hopkins. Es director del Arab Studies Quarterly y miembro del Council on Foreign Relations de Nueva York, de la Academy of Literary Studies y del PEN. Ha recibido el Premio Bowdoin de la Universidad de Harvard y el Lionel Trilling Award en 1976, así como el Príncipe de Asturias en el año 2002.



EDWARD W. SAID

ORIENTALISMO

Presentación de
Juan Goytisolo

Traducción de
María Luisa Fuentes

DEBOLSILLO

cultura Libre

Título original: *Orientalism*
Diseño de la portada: Departamento de diseño de Random House Mondadori
Imagen de la portada: *Askelon*, Palestina (1839). Acuarela de David Roberts. © Corbis/Cover
Foto de la contraportada: © Sam Robinson/Getty Images

Segunda edición con esta portada: marzo, 2008

Printed in Spain – Impreso en España

ISBN: 978-84-9759-767-8
Depósito legal: B. 15.392 - 2008

Fotocomposición: Lozano Faisano, S. L. (L'Hospitalet)

Impreso en Liberduplex, S. L.U.
Sant Llorenç d'Hortons (Barcelona)

P 8 9 7 6 7 A

Sumario

TERCERA PARTE

EL ORIENTALISMO EN NUESTROS DÍAS

Prólogo a la nueva edición española

Mi libro se publicó originalmente en Estados Unidos y poco después fue traducido a numerosas lenguas en todo el mundo, incluido el español, pero como era de esperar, en cada país se leyó de manera diferente. Aunque creí haber dejado claro que mi propósito no era examinar la historia de los «estudios orientales» en todo el mundo, sino solo en los casos especiales de Gran Bretaña y Francia, y posteriormente en Estados Unidos, ello no impidió que algunos críticos resaltaran el hecho irrelevante de que yo había desatendido el orientalismo alemán, holandés o italiano. En posteriores respuestas a mis críticos reiteré, aunque creo que sin demasiado éxito, lo que no necesitaba repetir: que mi interés se centraba en la conexión entre imperio y orientalismo, es decir, en un tipo especial de conocimiento y de poder imperial. Alguna gente estaba empeñada simplemente en resaltar mi olvido de Alemania y Holanda, por ejemplo, sin considerar en primer lugar si tal crítica era relevante o si tenía algún interés.

Había otra crítica que sí tenía más fundamento: yo había dicho muy poco sobre la extremadamente compleja y densa relación entre España y el islam, que ciertamente no se podía caracterizar simplemente como una relación imperial. Desde 1978, y debido en gran parte a mi creciente familiaridad con la obra de Américo Castro y de Juan Goytisolo, he llegado a darme cuenta no solo de cuánto hubiera deseado saber más acerca del orientalismo español mientras escribía mi libro durante los años setenta, sino de hasta qué punto España es una notable excepción en el contexto del modelo general europeo cuyas líneas generales se describen en *Orientalismo*.

Más que en cualquier otra parte de Europa, el islam formó parte de la cultura española durante varios siglos, y los ecos y pautas que perduran de tal relación siguen nutriendo la cultura española hasta nuestros días. Esto es algo que he aprendido gracias a la obra y la amistad de Juan

Goytisolo, uno de los grandes pioneros en abordar esta cuestión, y por lo que le estaré eternamente agradecido. Sin embargo es crucial insistir en que lo que otorga su riqueza y complejidad a la imagen del islam en España es el hecho de ser parte sustancial de la cultura española y no una fuerza exterior y distante de la que hay que defenderse como si fuera un ejército invasor. El Oriente que describo en mi libro como creado en cierto modo por los conquistadores, administradores, académicos, viajeros, artistas, novelistas y poetas británicos y franceses es siempre algo que está «afuera», algo (como decía Schlegel a principios del siglo XIX) que representaba la forma más elevada, y en cierto modo, más inaccesible de ese romanticismo que los europeos buscan sin descanso.

En este sentido el contraste con España no podía ser mayor, puesto que el islam y la cultura española se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia. Ciertamente no se puede pasar por alto ni minimizar la larga y a menudo complicada relación entre la ideología de la España católica y el pasado judeomusulmán tanto tiempo suprimido, aunque me atrevería a decir que hasta en tales polémicas existe una relación de complementariedad e incluso de intimidad que raramente se ha repetido fuera de la península Ibérica.

Aunque lo que estoy señalando aquí condena en cierto modo a mi libro por ignorar un episodio verdaderamente significativo en la poco edificante historia de las relaciones entre Oriente y Occidente, me gustaría sin embargo apuntar que, de cualquier modo, el lector español encontrará en estas páginas un contraste implícito entre lo que pasé tanto tiempo investigando, por un lado, y la tan diferente experiencia española, por otro. Por encima de todo me parece que la simbiosis entre España y el islam nos proporciona un maravilloso modelo alternativo al crudo reduccionismo de lo que se ha dado en llamar «el choque de civilizaciones», una simplificación de la realidad originada en el mundo universitario norteamericano que sirve a los propósitos de dominación de Estados Unidos como superpotencia tras el 11 de septiembre, pero que no transmite la verdad de cómo las civilizaciones y culturas se solapan, confluyen y se nutren unas a otras. Es en ese modelo, en el que las culturas «comparten», en el que deberíamos concentrarnos, y es por ello por lo que, tanto para musulmanes como para españoles, Andalucía es un gran símbolo.

EDWARD W. SAID

Nueva York, 3 de abril de 2002

Presentación

Un intelectual libre

En 1978, la publicación de *Orientalismo*, del palestino Edward Said, profesor de literatura inglesa y comparada en la Universidad de Columbia, en Nueva York —conocido hasta entonces por sus excelentes estudios de crítica literaria—, produjo el efecto de un cataclismo en el ámbito selecto, un tanto cerrado y autosuficiente, de los orientalistas anglosajones y franceses. Su examen de las relaciones Occidente-Oriente, la minuciosa exposición de la empresa de conocimiento, apropiación y definición —siempre reductiva— de lo «oriental» en todas sus formas sociales, culturales, religiosas, literarias y artísticas por parte de aquellos en provecho exclusivo, no de los pueblos estudiados, sino de los que, gracias a su superioridad técnica, económica y militar, se apercibían para su conquista y explotación, ponían no solo en tela de juicio el rigor de sus análisis, sino en bastantes casos la probidad y honradez de sus propósitos eruditos. Salvo raras excepciones, nos dice Said, el orientalismo no ha contribuido al entendimiento y progreso de los pueblos árabes, islámicos, hindúes, etcétera, objeto de su observación: los ha clasificado en unas categorías intelectuales y «esencias» inmutables destinadas a facilitar su sujeción al «civilizador» europeo. Fundándose en premisas vagas e inciertas, forjó una avasalladora masa de documentos que, copiándose unos a otros, apoyándose unos en otros, adquirieron con el tiempo un indiscutido —pero discutible— valor científico. Una cáfila de clisés etnocentristas, acumulados durante los siglos de lucha de la cristiandad contra el islam, orientaron así la labor escrita de viajeros, letrados, comerciantes y diplomáticos: su visión subjetiva, embebida de prejuicios, teñía sus observaciones de tal modo que, enfrentados a una realidad compleja e indomesticable, preferían soslayarla a favor de la «verdad» abrumadora del «testimonio» ya escrito.

Con un rigor implacable, Said exponía los mecanismos de la fabricación del Otro que, desde la Edad Media, articulan el proyecto orientalista. La dureza del ataque, como señaló en su día Maxime Rodinson, convirtió a *Orientalismo* en el centro de una agria polémica cuyos ecos no se han desvanecido aún. Las críticas y defensas apasionadas del libro mostraban en cualquier caso que el autor había dado en el blanco: nadie puede permanecer indiferente a él. Pero mi iniciativa no dio resultado. El tema de la obra resultaba aún exótico en aquellos años y me resigné a acoger *Orientalismo* en una discreta colección que entonces dirigía y cuya difusión era escasa, por no decir nula. Por fortuna, las cosas han cambiado.

Como sus lectores españoles bien saben, la obra de Edward Said abarca un área muy vasta de conocimientos, algo bastante insólito, como veremos, en el universo arabomusulmán, tradicionalmente endogámico, replegado sobre sí mismo y con escasa curiosidad por el mundo exterior (compárese, por ejemplo, el número de libros escritos en Occidente sobre esta civilización tan cercana, pero inasimilable a la nuestra —sin duda, varios millares de títulos— con la cincuentena escasa de obras que los viajeros y ensayistas del Oriente Próximo y el Magreb escribieron sobre Europa antes de la Primera Guerra Mundial, y mediremos el abismo que separa el Occidente avanzado de esa nebulosa de culturas, creencias religiosas y lenguas capsuladas en el término «oriental» forjado por nosotros. Quiero precisar aquí que España es un caso aparte: nuestra anorexia cognitiva y asimiladora tocante a otras culturas nos distancia también irremediablemente de Europa).

El lector de Edward Said puede escoger, según sus preferencias, entre las diferentes facetas de su obra: el excelente analista de la ficción autobiográfica de Joseph Conrad; el crítico literario de *Intención y método* y *El mundo, el texto y la crítica*; el musicólogo, cuyas inolvidables conferencias en el Collège de France tuve el privilegio de escuchar; el narrador del bellísimo viaje a la tierra nativa que, al serle arrebatada en su niñez, lo convirtió para siempre en un palestino errante; el analista político, implacable observador del mal llamado proceso de paz, consecuencia de los Acuerdos de Oslo...

Pero quiero subrayar ahora un punto que me parece esencial para la comprensión de una labor tan rica y aguijadora. Como otros exiliados a lo largo de la historia, Said ha sabido sacar fuerza de la desdicha propia y la de su pueblo con miras a convertirla en la baza de un reto: el de

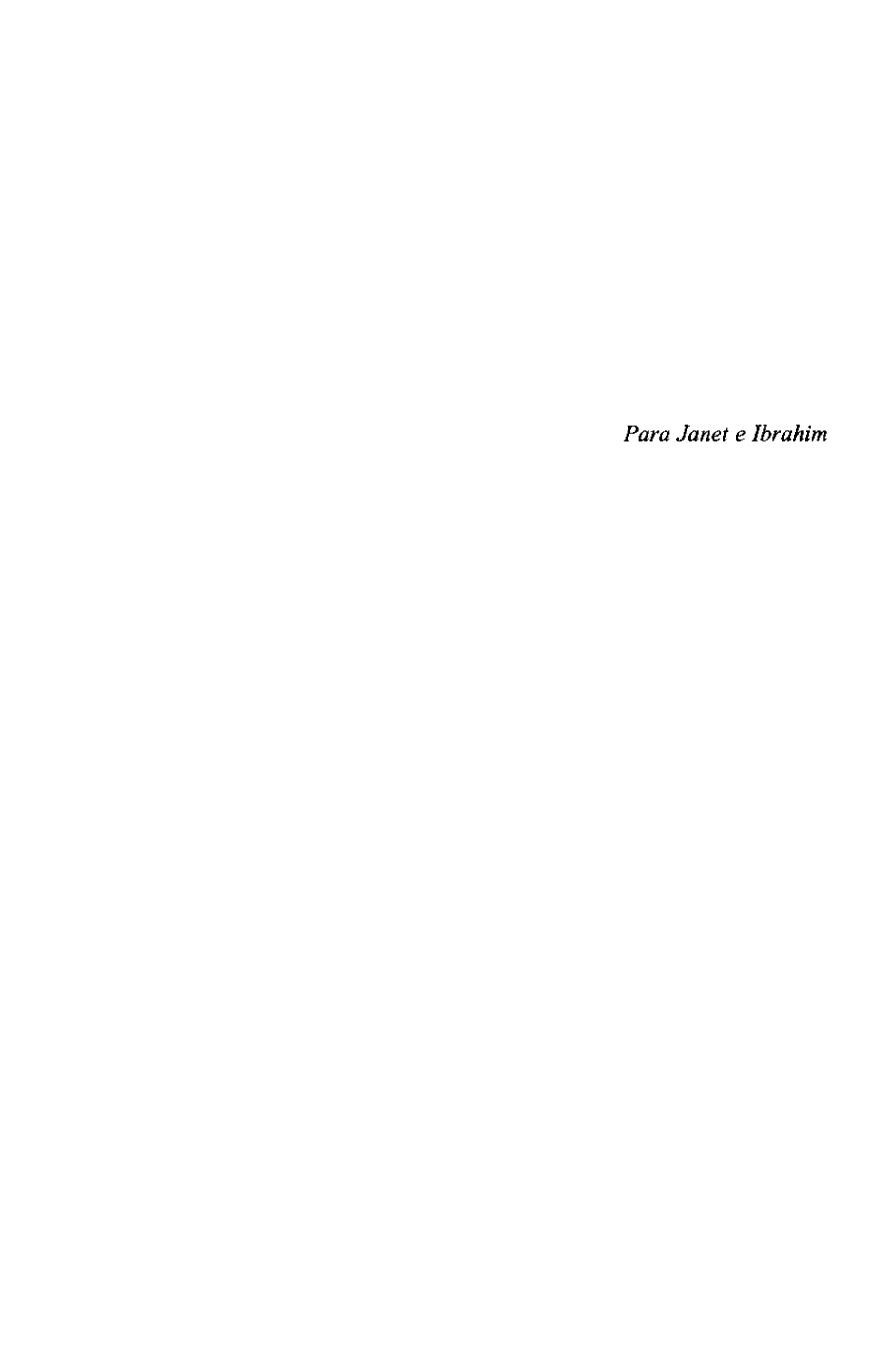
transformar, conforme a la célebre frase de André Malraux, «el destino en conciencia» y el de servirse de esta para componer una obra cuya exigencia íntima y móvil desinteresado la sitúen por encima de los azares y circunstancias de todo compromiso político concreto. Said nunca ha sacrificado el juicio individual al prejuicio colectivo, y este rasgo de carácter, infrecuente en todas las sociedades, hace de él una *rara avis* dentro del palomar donde zurean las palomas amaestradas al servicio del poder de turno, ya sea político, empresarial o mediático.

Su condición de exiliado, primero en Egipto y luego en Estados Unidos, le ha concedido, como compensación personal, la fructuosa marginalidad de quien, en razón de las circunstancias, acampa en una zona fronteriza, en la periferia de Occidente y del Oriente Próximo, desde la que contempla su cultura a la luz de otras culturas, y su lengua, a la luz de otras lenguas. Conocedor profundo de la literatura e historiografía anglosajonas y francesas y de las claves de la dominación imperialista de Occidente sobre el mundo arabomusulmán, ha podido examinar a este a la vez con intimidad y a distancia, con amor, pero sin indulgencia.

Ensayo tras ensayo, libro tras libro, Edward Said ha denunciado la perniciosa ausencia de autocrítica en los medios intelectuales árabes: el ensimismamiento de su cultura, su refugio suicida en el pasado, la negación y el no reconocimiento de las realidades que aborrecen y temen, el complejo de amor/odio respecto a Occidente, la falta de democracia real y la instrumentalización de las elites por los gobernantes. Un conjunto de males que le conduce a preguntarse en *Palestina. Paz sin territorios*: «¿Estamos condenados para siempre al subdesarrollo, la dependencia y la mediocridad?... ¿Estamos escogiendo ser una reproducción del África del siglo XIX a finales del siglo XX?».

Una crítica lúcida como la de Said, dirigida a la vez a los mecanismos de dominación de Occidente y a las raíces del subdesarrollo cultural, democrático y social de los países árabes, resulta más necesaria que nunca. Todos nos hallamos hoy enfrentados al horror sin paliativos de un terrorismo fanático y ciego, y a otros horrores, como los que son el pan diario de los palestinos, interesadamente encubiertos por la hipocresía de muchos gobiernos.

JUAN GOYTISOLO



Para Janet e Ibrahim

No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados.

Karl Marx,
El dieciocho brumario de Luis Bonaparte

Oriente es una carrera.

Benjamin Disraeli, *Tancred*

Introducción

I

En una visita que hizo a Beirut durante la terrible guerra civil de 1975-1976, un periodista francés, profundamente entristecido, escribió refiriéndose al devastado centro de la ciudad: «Hubo una época en la que parecía formar parte [...] del Oriente descrito por Chateaubriand y Nerval».[1] Sin duda, tenía mucha razón en lo que respecta al lugar, especialmente desde el punto de vista de un europeo. Oriente era casi una invención europea y, desde la antigüedad, había sido escenario de romances, seres exóticos, recuerdos y paisajes inolvidables y experiencias extraordinarias. Ahora estaba desapareciendo, en cierto sentido había existido, pero su momento ya había pasado. Parecía irrelevante, tal vez, el hecho de que los propios orientales se estuvieran jugando algo en el proceso, de que incluso en los tiempos de Chateaubriand y Nerval hubieran vivido allí y de que en esos momentos fueran ellos los que sufrían; lo principal para el visitante europeo era la representación que Europa tenía de Oriente y de su destino inmediato, factores ambos que tenían una trascendencia particular y nacional, para el periodista y para sus lectores franceses.

Los estadounidenses no sienten exactamente lo mismo acerca de Oriente, al que tienden a asociar, más bien, con el Extremo Oriente (China y Japón, sobre todo). Al contrario que estos, los franceses y británicos —y en menor medida los alemanes, rusos, españoles, portugueses, italianos y suizos— han tenido una larga tradición en lo que llamaré *orientalismo*, que es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental. Oriente no es solo el vecino inmediato de Europa, es

también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de lo Otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, Oriente no es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura *material* europea. El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales. En contraposición, el conocimiento que Estados Unidos tiene de Oriente parece considerablemente menos denso; sin embargo, las aventuras japonesa, coreana e indochina probablemente estén creando ahora una conciencia de lo «oriental» más seria y realista. Por otra parte, la creciente expansión política y económica de Estados Unidos en Oriente Próximo ha influido decisivamente en nuestro conocimiento de esta región.

Es evidente (y a lo largo de las páginas siguientes lo será aún más) que cuando hablo de orientalismo me refiero a bastantes cosas, todas ellas, en mi opinión, dependientes entre sí. En general, la acepción de orientalismo más admitida es la académica, y esta etiqueta sirve para designar un gran número de instituciones de este tipo. Alguien que enseñe, escriba o investigue sobre Oriente —y esto es válido para un antropólogo, un sociólogo, un historiador o un filólogo— tanto en sus aspectos específicos como generales, es un orientalista, y lo que él o ella hace es orientalismo. Si lo comparamos con los términos «estudios orientales» o «estudios de áreas culturales» (*area studies*), el de «orientalismo» es el que actualmente menos prefieren los especialistas, porque resulta demasiado vago y recuerda la actitud autoritaria y despótica del colonialismo del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, se han escrito muchos libros y se han celebrado muchos congresos con «Oriente» como tema central y con el orientalismo, con su nueva o vieja apariencia, como principal autoridad. La realidad es que, aunque ya no sea lo que en otro tiempo

fue, el orientalismo sigue presente en el mundo académico a través de sus doctrinas y tesis sobre Oriente y lo oriental.

En cuanto a esta tradición académica, cuyos destinos, transmigraciones, especializaciones y transmisiones son, en parte, el objeto de este estudio, existe un significado más general del término orientalismo. Es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente. Así pues, una gran cantidad de escritores —entre ellos, poetas, novelistas, filósofos, políticos, economistas y administradores del Imperio— han aceptado esta diferencia básica entre Oriente y Occidente como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, sus gentes, sus costumbres, su «mentalidad», su destino, etc. Este tipo de orientalismo se puede encontrar en Esquilo, Victor Hugo, Dante y Karl Marx. Más adelante, en esta introducción, trataré de los problemas metodológicos que se plantean al estudiar un tema tan vasto como éste.

Siempre se ha producido un intercambio entre el aspecto académico y el más o menos imaginativo del orientalismo, pero desde los últimos años del siglo XVIII la comunicación entre ambos ha sido considerable y bastante sistemática, quizá incluso regulada. Con esto, llego al tercer significado de orientalismo, que se define de una manera más histórica y material que los otros dos. Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *L'Archéologie du savoir* y en *Surveiller et punir**. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disci-

* Trad. cast., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 2000.

plina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración. Por otro lado, el orientalismo mantiene una posición de autoridad tal que no creo que nadie que escriba, piense o haga algo relacionado con Oriente sea capaz de hacerlo sin darse cuenta de las limitaciones de pensamiento y acción que el orientalismo impone. En pocas palabras, por el orientalismo, Oriente no fue (y no es) un tema sobre el que se tenga libertad de pensamiento o acción. Esto no significa que tenga que determinar unilateralmente lo que se puede decir sobre Oriente, pero sí que constituye una completa red de intereses que inevitablemente se aplica (y, por tanto, siempre está implicada) siempre que aparece esa particular entidad que es Oriente. ¿Cómo ocurre este proceso? Eso es lo que este libro intenta exponer. También pretende demostrar cómo la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior y rechazable de sí misma.

Hay una diferencia cualitativa y cuantitativa, tanto desde un punto de vista histórico como cultural, entre la presencia franco-británica en Oriente y, hasta la ascensión estadounidense después de la Segunda Guerra Mundial, la presencia de otras potencias europeas y atlánticas. Hablar de orientalismo, pues, es hablar principalmente, aunque no exclusivamente, de una empresa cultural británica y francesa, un proyecto cuyas dimensiones abarcan campos tan dispares como los de la propia imaginación: todo el territorio de la India y de los países del Mediterráneo oriental, las tierras y textos bíblicos, el comercio de las especias, los ejércitos coloniales y una larga tradición de administradores coloniales, un impresionante conjunto de textos, innumerables «expertos» en todo lo referido a Oriente, un cuerpo de profesores orientalistas, un complejo aparato de ideas «orientales» (despotismo, esplendor, crueldad, sensualidad orientales), muchas sectas orientales, filosofías y sabidurías orientales adaptadas al uso local europeo... la lista podría extenderse más o menos indefinidamente. Mi punto de vista es que el orientalismo proviene de una relación muy particular

que mantuvieron Francia y Gran Bretaña con Oriente que hasta principios del siglo XIX solo se había limitado a la India y a las tierras bíblicas. Desde el comienzo del siglo XIX, y hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, Francia y Gran Bretaña dominaron Oriente y el orientalismo; desde la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos ha dominado Oriente y se relaciona con él del mismo modo en que Francia y Gran Bretaña lo hicieron en otra época. De esta relación, cuya dinámica es muy fructífera, incluso aunque siempre manifieste la fuerza hegemónica de Occidente (Gran Bretaña, Francia o Estados Unidos), proviene el enorme volumen de textos que yo denomino orientalistas.

Debo decir que, además del importante número de libros y autores que examino, existe una cantidad mucho mayor de la que simplemente he tenido que prescindir. Mis tesis, sin embargo, no se apoyan en un catálogo exhaustivo de textos que tratan de Oriente, ni en la colección de escritos, autores e ideas claramente delimitados que forman en conjunto el canon del orientalismo; en su lugar, he basado mi estudio en una alternativa metodológica diferente cuya columna vertebral, en cierto sentido, es el conjunto de generalizaciones históricas que he presentado en esta introducción y que a continuación quiero analizar con más detalle.

II

He comenzado asumiendo que Oriente no es una realidad inerte. No está simplemente *allí*, lo mismo que el propio Occidente tampoco está precisamente *allí*. Tenemos que admitir seriamente la gran observación de Vico acerca de que los hombres hacen su propia historia, de que lo que ellos pueden conocer es aquello que han hecho, y debemos extenderla al ámbito de la geografía: esos lugares, regiones y sectores geográficos que constituyen Oriente y Occidente, en tanto que entidades geográficas y culturales —por no decir nada de las entidades históricas—, son creación del hombre. Por consiguiente, en la misma medida en que lo es el propio Occidente, Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente. Las dos entidades geográficas, pues, se apoyan, y hasta cierto punto se reflejan la una en la otra.

Después de haber dicho esto, parece razonable exponer algunas puntualizaciones. En primer lugar, sería un error concluir que Oriente fue *esencialmente* una idea o una creación sin su realidad correspondiente. Cuando Disraeli dijo en su novela *Tancred* que Oriente era una carrera, quería decir que, para los occidentales jóvenes e inteligentes, estudiar Oriente podía llegar a ser una actividad apasionante; no se debería interpretar lo que dijo como que Oriente fuera *solo* una carrera para los occidentales. Había —y hay— culturas y naciones, localizadas en Oriente, cuyas vidas, historias y costumbres poseen una realidad obviamente más rica que cualquier cosa que se pueda decir de ellas en Occidente. Sobre este punto, mi estudio no tiene nada que añadir; simplemente constata su existencia. Pero el fenómeno del

orientalismo, tal y como yo lo trato aquí, aborda principalmente no la correspondencia entre el orientalismo y Oriente, sino la coherencia interna del orientalismo y sus ideas sobre Oriente (Oriente como una carrera), a pesar de, más allá de cualquier correspondencia o no con un Oriente «real». Creo que la afirmación de Disraeli sobre Oriente se refiere básicamente a esta coherencia creada, a esta verdadera constelación de ideas que es la cuestión esencial siempre que nos ocupamos de Oriente, y no a su mera y pura existencia, por citar a Wallace Stevens.

La segunda puntualización se refiere a que las ideas, las culturas y las historias no se pueden entender ni estudiar seriamente sin estudiar al mismo tiempo su fuerza o, para ser más precisos, sus configuraciones de poder. Creer que Oriente fue creado —o, como yo digo, «orientalizado»— y creer que tales cosas suceden simplemente como una necesidad de la imaginación, es faltar a la verdad. La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente, como señala bastante bien el título del clásico de K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*.[2] Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era «oriental», según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera —es decir, se le podía obligar a serlo—. Tomemos, por ejemplo, el encuentro de Flaubert con una cortesana egipcia, encuentro que debió de crear un modelo muy influyente sobre la mujer oriental; ella nunca hablaba de sí misma, nunca mostraba sus emociones, su condición presente o pasada. Él hablaba por ella y la representaba. Él era extranjero, relativamente rico y hombre, y esos eran unos factores históricos de dominación que le permitían, no solo poseer a Kuchuk Hanem físicamente, sino hablar por ella y decir a sus lectores en qué sentido ella era típicamente oriental. Mi tesis es que la situación de fuerza de Flaubert en relación a Kuchuk Hanem no era un ejemplo aislado, y puede servir bastante bien como modelo de la relación de fuerzas entre Oriente y Occidente y del discurso acerca de Oriente que permite este modelo.

Esto nos lleva a una tercera puntualización. No hay que creer que

el orientalismo es una estructura de mentiras o de mitos que se desvanecería si dijéramos la verdad sobre ella. Yo mismo creo que el orientalismo es mucho más valioso como signo del poder europeo-atlántico sobre Oriente que como discurso verídico sobre Oriente (que es lo que en su forma académica o erudita pretende ser). Sin embargo, lo que tenemos que respetar e intentar comprender es la solidez del entramado del discurso orientalista, sus estrechos lazos con las instituciones socioeconómicas y políticas existentes y su extraordinaria durabilidad. Después de todo, un sistema de ideas capaz de mantenerse intacto, y que se ha enseñado como una ciencia (en academias, libros, congresos, universidades y organismos de asuntos exteriores) desde el período de Ernest Renan hacia finales de 1848 hasta el presente en Estados Unidos, debe ser algo más grandioso que una mera colección de mentiras. El orientalismo, pues, no es una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión considerable. Debido a esta continua inversión, el orientalismo ha llegado a ser un sistema para conocer Oriente, un filtro aceptado que Oriente atraviesa para penetrar en la conciencia occidental; igualmente, esa misma inversión hizo posibles —de hecho, las hizo realmente productivas— las declaraciones que en un principio se formularon dentro de la disciplina orientalista y que más tarde proliferaron en el interior de la cultura general.

Gramsci ha efectuado una útil distinción analítica entre sociedad civil y sociedad política según la cual la primera está formada por asociaciones voluntarias (o, al menos, racionales y no coercitivas), como las escuelas, las familias y los sindicatos, y la segunda por instituciones estatales (el ejército, la policía y la burocracia central) cuya función dentro del Estado es la dominación directa. La cultura, por supuesto, funciona en el marco de la sociedad civil, donde la influencia de las ideas, las instituciones y las personas se ejerce, no a través de la dominación, sino a través de lo que Gramsci llama consenso. Así, en cualquier sociedad no totalitaria ciertas formas culturales predominan sobre otras y determinadas ideas son más influyentes que otras; la forma que adopta esta supremacía cultural es lo que Gramsci

llama «hegemonía», un concepto indispensable para comprender, de un modo u otro, la vida cultural en el Occidente industrial. Es la hegemonía —o, mejor, los efectos de la hegemonía cultural— lo que da al orientalismo la durabilidad y la fuerza de la que he estado hablando hasta ahora. El orientalismo no dista mucho de lo que Denys Hay ha llamado la idea de Europa,[3] una noción colectiva que nos define a «nosotros» europeos, contra todos «aquellos» no europeos, y se puede decir que el componente principal de la cultura europea es precisamente aquel que contribuye a que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa: la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeos. Existe, además, la hegemonía de las ideas europeas sobre Oriente, que reiteran la superioridad europea sobre un Oriente retrasado y normalmente anulan la posibilidad de que un pensador más independiente o más o menos escéptico pueda tener diferentes puntos de vista sobre la materia.

De una manera bastante constante, la estrategia del orientalismo ha dependido de esa superioridad *de posición* flexible que sitúa a Occidente ante una serie completa de posibles relaciones con Oriente sin que Occidente pierda nunca la ventaja. ¿Por qué tenía que haber sido de otra manera, sobre todo durante el período de máxima supremacía europea, desde finales del Renacimiento hasta nuestros días? El científico, el erudito, el misionero, el comerciante o el soldado estaban o pensaban en Oriente porque podían estar allí o pensar en él sin que Oriente les ofreciera apenas resistencia. Bajo el lema general de conocer Oriente y dentro de los límites que el paraguas de la hegemonía occidental imponía, a partir de finales del siglo XVIII emergió un Oriente complejo, adaptado a los estudios académicos, a las exposiciones en los museos, a las reconstrucciones en la oficina colonial, a la ilustración teórica de tesis antropológicas, biológicas, lingüísticas, raciales e históricas sobre el género humano y el universo, y a ejemplificar teorías económicas y sociológicas de desarrollo, de revolución, de personalidad cultural y de carácter nacional o religioso. Además, el examen imaginario de las realidades de Oriente se basaba, más o menos exclusivamente, en una conciencia occidental soberana. A partir de la posición central e indiscutida de esta concien-

cia surgió un mundo oriental, primero de acuerdo a las ideas generales sobre quién o qué era un oriental, y después, de acuerdo a una lógica detallada y gobernada no solo por una realidad empírica, sino también por una serie de deseos, represiones, inversiones y proyecciones. Si bien podemos encontrar grandes trabajos orientalistas de auténtica erudición, como son *Chrestomathie Arabe*, de Silvestre de Sacy, o *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, de Edward William Lane, también tenemos que señalar que las ideas sobre las razas de Renan y Gobineau surgieron del mismo movimiento, al igual que muchas novelas pornográficas victorianas (véase el análisis de Steven Marcus, «The Lustful Turk»).[4]

En este punto, debemos preguntarnos si lo que importa en materia de orientalismo es un conjunto de ideas generales al que se supedita el resto del material (ideas que, no se puede negar, transmitían doctrinas sobre la superioridad europea, modelos racistas e imperialistas y puntos de vista dogmáticos sobre «lo oriental», como si fuera una abstracción ideal e inmutable), o el trabajo mucho más variado realizado por un número casi incontable de autores a los que podríamos elegir como ejemplos concretos de escritores que se han ocupado de Oriente. En cierto sentido, las dos alternativas, la general y la particular, constituyen realmente dos perspectivas del mismo material: en ambos casos habría que ocuparse de los pioneros en la especialidad, como por ejemplo William Jones, y de los grandes artistas, como Nerval o Flaubert. ¿Y por qué no sería posible emplear las dos perspectivas a la vez, o una después de la otra? ¿No habrá algún peligro evidente de distorsión (que precisamente es a lo que los orientalistas académicos han sido muy propensos) si el nivel de descripción que sistemáticamente se mantenga es demasiado general o demasiado específico?

Mis dos temores son la distorsión y la inexactitud, o, mejor dicho, el tipo de inexactitud producido por una generalización demasiado dogmática y por una concentración demasiado positivista. Al intentar ocuparme de estos problemas, he procurado tratar tres aspectos de mi propia realidad contemporánea que me parece ofrecen la solución a estas dificultades metodológicas y de perspectiva; dificul-

tades que pueden obligar, en el primer caso, a escribir un texto polémico basado en un nivel de descripción tan inaceptablemente general que el esfuerzo no merezca la pena; o, en el segundo caso, a escribir una serie de análisis tan detallados y atomizados que se pierda el rastro de las líneas generales que constituyen la base de la especialidad y le confieren su particular coherencia. ¿Cómo, entonces, admitir la individualidad y conciliarla con su contexto intelectual, general y hegemónico, sin que, de ningún modo, este sea un contexto pasivo o meramente dictatorial?

III

A continuación voy a exponer y explicar brevemente los tres aspectos de mi realidad contemporánea a los que me he referido antes, para que se pueda comprender cómo me han conducido por un camino determinado a lo largo de la investigación y de la redacción de este estudio.

1. *La distinción entre conocimiento puro y conocimiento político.* Es muy fácil sostener que los conocimientos sobre Shakespeare o Wordsworth no tienen interés político, mientras que los conocimientos sobre la China o la URSS contemporáneas sí. Desde un punto de vista formal y profesional a mí se me denomina «humanista», título que indica que las humanidades son mi especialidad y que, por tanto, sería difícil encontrar algún tema de interés político en el trabajo que realizo dentro de esta especialidad. Por supuesto, todas estas etiquetas y términos, según los estoy utilizando, deberían matizarse, pero creo que la veracidad general de lo que estoy señalando es de sobra válida. Una de las razones que se esgrimen para decir que un humanista que escribe sobre Wordsworth o un autor especializado en Keats realizan un trabajo que no tiene implicaciones políticas es que su labor parece no tener ningún efecto político directo en la realidad de todos los días. Un especialista en economía soviética trabaja en un área de estudios muy espinosa y en la que están implicados muchos intereses; los estudios o propuestas que pueda presentar en el proceso de investigación serán tenidos en cuenta por los políticos, los organismos gubernamentales, los economistas de las diferentes instituciones y los expertos de los departamentos de inteligencia. La diferencia entre los «humanistas» y las personas cuyo trabajo tiene una

implicación o una trascendencia política se puede ampliar diciendo que las tendencias ideológicas del primero tienen una importancia incidental en la política (aunque quizá tengan gran importancia para sus colegas, que pueden acusarle de estalinista, fascista o liberal), mientras que la ideología del segundo es parte consustancial de su material —de hecho, la economía, la política y la sociología, en el mundo académico moderno, se consideran ciencias ideológicas— y, por tanto, se da por supuesto que es «política».

Con todo, la mayoría de los conocimientos que se producen actualmente en Occidente (y ahora me refiero sobre todo a Estados Unidos) está sometida a una limitación determinante: la concepción de que todo conocimiento está constituido por ideas no políticas; esto es, ideas eruditas, académicas, imparciales y suprapartidistas. Se puede aceptar esta pretensión desde un punto de vista teórico, pero en la práctica, la realidad es mucho más problemática. Nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos (conscientes o inconscientes) con una clase, con un conjunto de creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad. Todo esto influye en su trabajo profesional, aunque, naturalmente, sus investigaciones y los frutos de ellas intenten alcanzar un grado de relativa libertad con respecto a las restricciones y limitaciones que impone la cruda realidad de todos los días. En efecto, el conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que le enredan y confunden); por tanto, este conocimiento no puede ser no político.

Si las discusiones sobre literatura o filología clásica están impregnadas de significación política o, por el contrario, no se dejan influir por ella es un complicado asunto del que he tratado en otra obra.[5] Ahora me interesa señalar que el consenso general y liberal que sostiene que el conocimiento «verdadero» es fundamentalmente no político (y que, a la inversa, el conocimiento abiertamente político no es verdadero), no hace más que ocultar las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento. Como hoy día se utiliza el adjetivo «político» para

desacreditar cualquier trabajo que se atreva a violar el protocolo de una pretendida objetividad suprapolítica, todo esto nos resulta difícil de entender. Podemos decir que la sociedad civil admite una gradación en la importancia política de los diversos campos del conocimiento. Hasta cierto punto, la importancia política de una materia proviene de que pueda traducirse directamente a términos económicos, y la importancia política será aún mayor si su campo de estudio tiene afinidad con ciertas fuentes reconocidas de poder en la sociedad política. Como ejemplo un estudio económico sobre las fuentes de energía soviéticas a largo plazo y su efecto en la capacidad militar probablemente será subvencionado por el Departamento de Defensa de Estados Unidos y, en consecuencia, adquirirá una categoría política que no podría conseguir nunca un estudio sobre las primeras obras narrativas de Tolstoi financiado, en parte, por una fundación privada. Sin embargo, los dos trabajos pertenecen a lo que la sociedad civil considera un campo similar: los estudios rusos, aunque uno pueda estar realizado por un economista muy conservador y el otro, por un historiador radical de la literatura. Lo que quiero decir es que «Rusia», como tema general, tiene prioridad política sobre las diferencias más o menos precisas que se puedan establecer entre la «economía» y la «historia literaria», porque la sociedad política, en el sentido en que Gramsci utiliza el término, penetra dentro de los dominios de la sociedad civil, en este caso representada por el mundo académico, y los satura de significaciones que le conciernen directamente a ella.

No quiero extenderme más en el aspecto teórico de este problema; me parece que el valor y la credibilidad de mi propuesta se pueden demostrar de una manera más concreta: siguiendo, por ejemplo, el camino de Noam Chomsky, quien ha estudiado la conexión instrumental que existió entre la guerra del Vietnam y el concepto de erudición objetiva que se utilizó para encubrir algunas investigaciones militares subvencionadas por el Estado.[6] Ahora bien, como Gran Bretaña, Francia y, recientemente, Estados Unidos son potencias imperiales, siempre que algún asunto relacionado con sus intereses en el extranjero está en juego, sus sociedades políticas transmiten a

sus sociedades civiles una sensación de urgencia y una fuerte dosis de política, por expresarlo de algún modo. Creo que se puede decir, por ejemplo, que un inglés que a finales del siglo XIX se interesaba por países como la India o Egipto, lo hacía sin olvidar nunca el hecho de que eran colonias británicas. Puede parecer, a simple vista, que decir esto no tiene nada que ver con decir que todo el conocimiento académico sobre la India y Egipto está, de alguna manera, matizado, condicionado y violado por la densa realidad política; no obstante, esto es *lo que estoy tratando de decir* en este estudio. Porque si es cierto que ninguna obra humanística puede permanecer ajena a las implicaciones que su autor tiene en tanto que sujeto humano, determinado por sus propias circunstancias, debe ser cierto también que ningún europeo o estadounidense que estudie Oriente puede renunciar a las circunstancias principales de *su* realidad: que él se enfrenta a Oriente, primero como europeo o estadounidense y después como individuo. Y ser europeo o estadounidense en esta situación no es sin duda una realidad intrascendente; ha significado y significa ser consciente, aunque sea vagamente, de pertenecer a una potencia con unos intereses muy definidos en Oriente, y, más importante aún, de pertenecer a una parte de la Tierra que ha mantenido una serie de relaciones históricas con Oriente desde prácticamente los tiempos de Homero.

Expuestas de este modo, estas realidades políticas son todavía demasiado indefinidas y generales como para resultar realmente interesantes. Cualquiera estaría de acuerdo con ellas, sin aceptar por ello necesariamente que le importaran mucho a Flaubert, por ejemplo, cuando escribió *Salammbo*,* o a H. A. R. Gibb cuando escribió *Modern Trends in Islam*. El problema reside en que existe una diferencia demasiado grande entre la gran realidad dominante, como la he descrito yo, y los detalles de la vida cotidiana que rigen el minucioso ejercicio de escribir una novela o un texto especializado. Pero si, de entrada, descartamos la idea de que esas «grandes» realidades, como la dominación imperial, puedan aplicarse de una manera me-

* Trad. cast., *Salambó*, Montesinos, Barcelona, 1984.

cánica y determinista a asuntos tan complejos como la cultura y las ideas, estaremos a punto de iniciar un estudio muy interesante. Pienso que el interés que Europa y Estados Unidos han mostrado hacia Oriente ha sido, sin duda, de orden político, como lo demuestran ciertos hechos históricos que ya he expuesto aquí; pero también considero que la cultura creó ese interés, que contribuyó vigorosamente, junto con razones puramente políticas, económicas y militares, a convertir Oriente en un lugar variado y complejo dentro del campo que yo denomino orientalismo.

Por tanto, el orientalismo no es una simple disciplina o tema político que se refleja pasivamente en la cultura, en la erudición o en las instituciones, ni una larga y difusa colección de textos que tratan de Oriente; tampoco es la representación o manifestación de alguna vil conspiración «occidental» e imperialista, que pretende oprimir al mundo «oriental». Por el contrario, es la *distribución* de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la *elaboración* de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de «intereses» que no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; es una cierta *voluntad o intención* de comprender —y en algunos casos, de controlar, manipular e incluso incorporar— lo que manifiestamente es un mundo diferente (alternativo o nuevo); es, sobre todo, un discurso que de ningún modo se puede hacer corresponder directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder: se conforma a través de un intercambio con el poder político (como el estado colonial o imperial), con el poder intelectual (como las ciencias predominantes: la lingüística comparada, la anatomía o cualquiera de las ciencias de la política moderna), con el poder cultural (como las ortodoxias y los cánones que rigen los gustos, los valores y los textos); con el poder moral (como las ideas sobre lo que «nosotros» hacemos y «ellos» no pueden hacer o compren-

der del mismo modo que «nosotros»). De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es —y no solo representa— una dimensión considerable de la cultura, política e intelectual moderna, y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con «nuestro» mundo.

El orientalismo es una realidad cultural y política, lo que significa que no existe en un espacio vacío carente de archivos; muy al contrario, pienso que es posible demostrar que lo que se piensa, se dice o incluso se hace en relación a Oriente sigue unas líneas muy determinadas que se pueden aprehender intelectualmente. Creo también que al estudiar la manera en que la superestructura ejerce presiones sobre los detalles de la composición, se pueden encontrar ciertos matices, los cuales constituyen las realidades de la intertextualidad. La mayoría de los eruditos humanistas, creo, están perfectamente de acuerdo con la idea de que los textos existen dentro de los contextos, de que existe un concepto que es la intertextualidad y de que la presión ejercida por las convenciones, las generaciones precedentes y los estilos retóricos limitan lo que Walter Benjamin llamó una vez la «sobrevaloración del individuo productivo en nombre del [...] principio de "creatividad"», principio según el cual se supone que el poeta ha creado su obra por sí mismo, a partir de su propia inspiración.[7] Sin embargo, actualmente existe una especial aversión a reconocer que las fuerzas políticas, institucionales e ideológicas actúan también en el autor, como individuo. Cualquier humanista que haga una interpretación de Balzac, tendrá en consideración la influencia que se aprecia en la *Comédie humaine** del conflicto entre Geoffroy Saint-Hilaire y Cuvier; pero, sin embargo, no concederá importancia a la influencia de las teorías monárquicas y reaccionarias que hay en la obra porque considerará que disminuyen su «genio» literario. Del mismo modo —como Harry Bracken ha demostrado sin lugar a dudas—, los filósofos suelen discutir sobre Locke, Hume y el empirismo sin tener nunca en cuenta que hay una conexión explícita entre las doctrinas filosóficas de estos autores clásicos y la teoría racial, la justificación de la esclavitud o los argumentos en favor de

* Trad. cast., *La comedia humana*, Argos-Vergara, Barcelona; obra agotada.

la explotación colonial.[8] Éstos son los procedimientos más comunes que permiten a la erudición contemporánea conservar su pureza.

Quizá sea cierto que casi siempre que la cultura ha intentado meter las narices en el fango de la política, los resultados han sido enormemente iconoclastas; quizá también, la interpretación social de la literatura en mi propio campo de estudio no ha ido paralela a los enormes avances técnicos del análisis textual detallado. Pero no se puede eludir el hecho de que los estudios literarios, en general, y los teóricos marxistas estadounidenses, en particular, no han realizado grandes esfuerzos por salvar el abismo existente entre los niveles de la superestructura y de la base en la erudición histórica textual; en alguna otra ocasión he llegado a decir que el estamento literario y cultural en su conjunto se ha dejado en el tintero el estudio serio del imperialismo y la cultura.[9] Por consiguiente, el orientalismo nos sitúa cara a cara con este asunto; es decir, con el hecho de reconocer que el imperialismo político orienta todo un campo de estudios, de imaginación y de instituciones académicas, de modo que es imposible eludirlo desde un punto de vista intelectual e histórico. Pero siempre quedará la eterna excusa de decir que un erudito literario y un filósofo, por ejemplo, están preparados para hacer literatura y filosofía, respectivamente, y no política ni análisis ideológicos. En otras palabras, que el argumento del especialista puede bloquear con bastante eficacia la perspectiva intelectual, que, en mi opinión, es más extensa y seria.

Me parece que al problema del estudio del imperialismo y la cultura (u orientalismo) se le puede dar una simple respuesta compuesta de dos partes. En primer lugar, casi todos los escritores del siglo XIX (y esto mismo sería válido para los de períodos anteriores) eran extraordinariamente conscientes de la realidad del imperio; este es un tema que no se ha estudiado muy bien, pero un especialista moderno en la época victoriana tendrá que admitir que los héroes de la cultura liberal, como John Stuart Mill, Thomas Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot, e incluso Dickens, tenían unas opiniones muy concretas sobre la raza y el imperialismo, que podemos encontrar fácilmente en sus escritos. De igual modo, un

especialista debe acabar admitiendo que Mill, por ejemplo, dejó claro en *On liberty* y en *Representative Government** que sus puntos de vista no podían ser aplicados a la India (al fin y al cabo fue funcionario en la India Office durante una gran parte de su vida) porque los indios eran inferiores tanto por su civilización como por su raza. El mismo tipo de paradoja podremos encontrar en Marx; más adelante lo demostraré. En segundo lugar, creer que la política, en forma de imperialismo, tiene un efecto en la producción literaria, en la erudición, en las teorías sociales y en la escritura de la historia no equivale, en modo alguno, a afirmar que, por tanto, la cultura es algo degradado o denigrado; muy al contrario, toda mi tesis consiste en que podremos comprender mejor la persistencia y la durabilidad de un sistema hegemónico, como la propia cultura, cuando reconozcamos que las coacciones internas que estos imponen en los escritores y pensadores son *productivas* y no unilateralmente inhibidoras. Esta es la idea que, indudablemente, Gramsci, Foucault y Raymond Williams, cada uno a su manera, han intentado exponer. Solamente, una o dos páginas de Williams sobre «Los usos del Imperio», en *The Long Revolution*, nos dicen mucho más acerca de la riqueza cultural del siglo XIX que la mayoría de los volúmenes de análisis textual hermético.[10]

Por tanto, yo estudio el orientalismo como un intercambio dinámico entre los autores individuales y las grandes iniciativas políticas que generaron los tres grandes imperios —británico, francés y estadounidense— en cuyo territorio intelectual e imaginario se produjeron los escritos. Lo que, como erudito, me interesa más, no es la gran realidad política, sino el detalle, del mismo modo que, lo que nos interesa en personas como Lane, Flaubert o Renan no es la verdad (para ellos, indiscutible) de que los occidentales son superiores a los orientales, sino el testimonio preparado y modulado que ofrecen los detalles de su obra dentro del enorme espacio abierto por esa verdad. Solo hay que recordar, para que entendamos lo que digo, que *Manners and*

---

* Trad. cast., *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1996; *Del gobierno representativo*, Tecnos, Barcelona, 1982.

Customs of Modern Egyptians, de Lane, es un clásico de la observación histórica y antropológica por su estilo y sus detalles inteligentes y brillantes y no porque refleje la superioridad racial.

El tipo de cuestiones que el orientalismo plantea, por tanto, son las siguientes: ¿qué tipo de energías intelectuales, estéticas y culturales participaron en la elaboración de una tradición imperialista como la orientalista? ¿Cómo la filología, la lexicografía, la historia, la biología, las teorías políticas y económicas, la narrativa y la poesía lírica se pusieron al servicio de una visión del mundo tan imperialista como la orientalista? ¿Qué cambios, modulaciones, refinamientos e incluso revoluciones sufrió el orientalismo? ¿Qué significado adquieren en este contexto la originalidad, la continuidad y la individualidad? ¿Cómo se transmite o reproduce el orientalismo de una época a otra? En fin, ¿cómo podemos estudiar el fenómeno cultural e histórico del orientalismo considerándolo como una *obra humana voluntaria* —y no como una especie de razonamiento en el vacío—, con toda su complejidad histórica y con todo su detalle y valor, sin, al mismo tiempo, perder de vista la alianza entre la acción cultural, las tendencias políticas, el Estado y las realidades específicas de dominación? Un estudio guiado por estas preocupaciones puede abordar, de modo responsable, cuestiones políticas y culturales. Pero esto no significa que este estudio establezca una regla inmutable sobre las relaciones entre conocimiento y política. Mi tesis es que toda investigación humanística debe establecer la naturaleza de esta relación en el contexto específico de su estudio, de su tema y de sus circunstancias históricas.

2. *La cuestión metodológica*. He dedicado una de mis obras a analizar y exponer la importancia que, para trabajar en el campo de las ciencias humanas, tiene el hecho de encontrar y formular un primer paso, un punto de partida, un principio inicial.[11] Lo que aprendí entonces e intenté exponer fue que no existe algo dado o fácil de encontrar que pueda ser considerado como un punto de partida: los principios tienen que establecerse de acuerdo a cada proyecto, de tal manera que *posibiliten* la realización de lo que viene a continuación. Jamás había comprobado, de una manera tan consciente, la dificul-

tad que entraña esta regla, como en mi estudio de orientalismo (si la he resuelto con o sin éxito, no lo puedo decir). La idea de un comienzo, el acto de comenzar implica necesariamente un acto de delimitación, un acto por el que algo se separa de una gran masa de material y se extrae de ella para que represente y sea un punto de partida, un comienzo. Para alguien que se dedique al estudio de los textos, esta noción de delimitación inicial es lo que Louis Althusser llamó la *problemática*, una unidad determinada y específica de un texto o de un grupo de textos que ha surgido a través del análisis.[12] Pero, en el caso del orientalismo (al contrario que en el de los textos de Marx, que es el que Althusser estudia), no solo existe el problema de encontrar un punto de partida o problemática, sino también el de designar qué textos, autores y períodos son los que más convienen al estudio.

En mi opinión, no tenía sentido intentar escribir una historia del orientalismo narrativa y enciclopédica, en primer lugar porque, si el principio directriz de mi estudio era «la idea europea de Oriente», el material del que me hubiera tenido que ocupar no habría tenido límites, en segundo lugar porque el modelo narrativo no se ajustaba a mis intereses descriptivos y políticos, y en tercer lugar porque obras como *La Renaissance orientale*, de Raymond Schwab; *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, de Johann Fück, y más recientemente *The Matter af Araby in Medieval England*, de Dorothee Metlitzki,[13] ya incluyen trabajos enciclopédicos acerca de ciertos aspectos de los contactos entre Europa y Oriente, y sus objetivos se diferencian de la labor crítica que yo he esbozado en un contexto general, político e intelectual.

Se me planteaba también el problema de reducir un archivo muy denso a dimensiones manejables y, lo que es más importante, el de destacar dentro, de ese grupo de textos algún concepto de naturaleza intelectual sin por ello descuidar el orden cronológico. Mi punto de partida, por tanto, ha sido la experiencia británica, francesa y estadounidense en Oriente, en un sentido global, las bases históricas e intelectuales que la hicieron posible y sus cualidades y características. Por razones que explicaré a continuación, he limitado el ya de por sí limitado (pero todavía excesivamente vasto) conjunto de cuestio-

nes a la experiencia que británicos, franceses y estadounidenses han tenido en el mundo árabe y en el mundo islámico, los cuales, durante casi un milenio han representado Oriente. Al hacer esto, parece que de entrada he eliminado una gran parte de Oriente —India, Japón, China y otras zonas del Extremo Oriente—, no porque estas regiones carezcan de importancia (que, evidentemente la tienen), sino porque es posible estudiar la experiencia que Europa tuvo en Oriente Próximo y en los países islámicos independientemente de su experiencia en el Extremo Oriente. Sin embargo, en ciertos períodos de esta historia general de intereses europeos en Oriente, determinadas regiones, como Egipto, Siria o Arabia, no se pueden abordar sin estudiar también la implicación que Europa tuvo en lugares más remotos como son Persia y la India: un ejemplo importante a este respecto es la conexión que tuvieron Egipto y la India para la Gran Bretaña de los siglos XVIII y XIX. Otros ejemplos importantes son el papel desempeñado por Francia descifrando el *Zend Avesta*, la preeminencia de París como centro de estudios de sánscrito durante la primera década del siglo XIX, y el hecho de que el interés que mostró Napoleón por Oriente estuviera determinado por su conocimiento del papel británico en la India; toda esta preocupación por el Extremo Oriente influyó directamente en el interés que Francia manifestó por el Oriente Próximo, el islam y los árabes.

Gran Bretaña y Francia dominaron el Mediterráneo oriental desde finales del siglo XVII. Pero al estudiar esta dominación sistemática, no he hecho justicia a las importantes contribuciones que Alemania, Italia, Rusia, España y Portugal hicieron al orientalismo ni al gran impulso que la revolución en los estudios bíblicos —estimulada por sus pioneros, el obispo Lowth, Eichhorn, Herder y Michaelis— dio, en el siglo XVIII, al estudio de Oriente. En primer lugar, tenía que centrarme rigurosamente en el material británico y francés, y, después, en el estadounidense porque me parecía indiscutible, no solo que Gran Bretaña y Francia fueron las naciones pioneras en Oriente y en los estudios orientales, sino también que mantuvieron estas posiciones de vanguardia gracias a los dos entramados coloniales más grandes que la historia anterior al siglo XX ha conocido. En lo que se refiere a

Oriente, Estados Unidos, desde la Segunda Guerra Mundial, ha seguido, creo que bastante conscientemente, las sendas trazadas por las dos potencias europeas. En consecuencia, considero que por su calidad, coherencia y cantidad, los escritos británicos, franceses y estadounidenses sobre Oriente superan a los trabajos, indudablemente cruciales, hechos en Alemania, Italia, Rusia y cualquier otro lugar. Pero también pienso que es verdad que los avances más decisivos que se hicieron en la erudición oriental fueron realizados primero por Gran Bretaña y Francia, y, después, por los alemanes. Silvestre de Sacy, por ejemplo, no fue solo el primer orientalista europeo moderno y profesional que se ocupó del islam, de la literatura árabe, de la religión drusa y de la Persia sasánida, sino que también fue el profesor de Champollion y de Franz Bopp, fundador de la lingüística comparada alemana. El mismo derecho a recibir este trato prioritario y preeminente tienen William Jones y Edward William Lane.

En segundo lugar —y esto que voy a decir compensa ampliamente las lagunas que pueda presentar este estudio del orientalismo—, recientemente se han publicado importantes trabajos sobre la tradición de los estudios bíblicos que se realizaron hasta el comienzo de lo que llamo el orientalismo moderno. El mejor, el más relevante y claro es el impresionante *«Kubla Khan» and The Fail of Jerusalem*, de E. S. Shaffer,[14] un estudio indispensable sobre los orígenes del romanticismo y sobre la actividad intelectual que subyace en gran parte de la obra de Coleridge, Browning y George Eliot. Hasta cierto punto, la obra de Shaffer desarrolla las ideas proporcionadas por Schwab, articulando los materiales relevantes que se pueden encontrar en los especialistas alemanes de textos bíblicos, y utilizándolos para leer, de una manera inteligente y siempre interesante, las obras de tres grandes escritores británicos. Pero el libro carece del sentido político e ideológico que los escritores británicos y franceses de los que yo me ocupo dieron al orientalismo; además, al contrario que Shaffer, yo intento aclarar las evoluciones posteriores del orientalismo académico y literario: por un lado, las conexiones entre el orientalismo británico y el francés, y por otro, la ascensión de un imperialismo de inspiración puramente colonial. También quiero demostrar que todos es-

tos temas se reproducen con más o menos exactitud en el orientalismo americano posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, hay un aspecto en el que mi estudio no es acertado: aparte de alguna referencia ocasional, no analizo de manera exhaustiva los progresos de los eruditos alemanes después del período inicial dominado por Silvestre de Sacy. Cualquier estudio que pretenda ofrecer unos conocimientos sobre el orientalismo académico y preste poca atención a eruditos como Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke —por mencionar solo a unos pocos—, se merece algunos reproches que, en mi caso, yo mismo me hago. Siento particularmente no prestar más atención a la erudición alemana cuyo prestigio científico creció a mediados del siglo XIX. George Eliot denunció a los eruditos británicos que la ignoraban; estoy pensando en el retrato inolvidable que ella hace del señor Casaubon en *Middlemarch.** Una de las razones por las que Casaubon no puede terminar su *Key to All Mythologies* es, de acuerdo con su joven primo Will Ladislaw, su desconocimiento de la erudición alemana. Y es que Casaubon no solo ha elegido un tema «que cambia con tanta rapidez como la química, un tema en el que constantemente se producen nuevos descubrimientos que dan lugar a nuevos puntos de vista»; también está llevando a cabo una labor parecida a la refutación de Paracelso, «porque no es un orientalista, ya sabes».[15]

George Eliot no estaba equivocada cuando daba a entender que, más o menos hacia 1830, que es la época en la que *Middlemarch* se sitúa, la erudición alemana había alcanzado preeminencia europea. Pero durante los dos primeros tercios del siglo XIX jamás pudo desarrollarse en el contexto de la erudición alemana una estrecha colaboración entre los orientalistas y un interés *nacional* prolongado y constante por Oriente. No había nada en Alemania que se correspondiera con la presencia británica y francesa en la India, el Mediterráneo oriental y África del Norte. Es más, el Oriente alemán era casi exclusivamente un Oriente erudito o, al menos, clásico: sirvió de tema para poemas, obras de imaginación e incluso novelas, pero nunca fue real

---

* Trad. cast., *Middlemarch*, Cátedra, Madrid, 1993.

como Egipto y Siria lo fueron para Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli o Nerval. Es significativo el hecho de que dos de los trabajos alemanes sobre Oriente más renombrados, *Westöstlicher Diwan*, de Goethe, y *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, de Friedrich Schlegel, se basaran, respectivamente, en un viaje por el Rin y en unas horas pasadas en las bibliotecas de París. La labor que llevó a cabo la erudición alemana consistió en refinar y perfeccionar las técnicas que se aplicaban a los textos, los mitos, las ideas y las lenguas que la Gran Bretaña y la Francia imperiales recogían literalmente de Oriente.

No obstante, lo que el orientalismo alemán tenía en común con el británico y el francés y, más tarde, con el estadounidense, era una especie de *autoridad* intelectual sobre Oriente dentro de la cultura occidental. Esta autoridad debe ser, en gran medida, uno de los temas de estudio de cualquier descripción del orientalismo, y así lo es en esta obra. Incluso el nombre *orientalismo* sugiere el estilo serio, quizá ponderado, de un experto; cuando lo aplico a las ciencias sociales estadounidenses modernas (aunque los investigadores de este campo no se autodenominan orientalistas, y por tanto, mi uso del término es anómalo), es para destacar el hecho de que los expertos en Oriente Próximo siguen inspirándose en los vestigios de las posiciones intelectuales del orientalismo europeo del siglo XIX.

La autoridad no tiene nada de misterioso o natural; se forma, se irradia y se difunde; es instrumental y persuasiva; tiene categoría, establece los cánones del gusto y los valores; apenas se puede distinguir de ciertas ideas que dignifica como verdades, y de las tradiciones, percepciones y juicios que forma, transmite y reproduce. Sobre todo, la autoridad se puede —de hecho se debe— analizar. Todos estos atributos que tiene la autoridad se pueden aplicar al orientalismo, y en gran medida mi trabajo en este estudio consiste en describir, por un lado, la autoridad histórica del orientalismo y, por otro, a las personas que son una autoridad en materia de orientalismo.

Para realizar este estudio sobre la autoridad, mis principales recursos metodológicos son lo que puede llamarse la *localización estratégica*, que es una manera de describir la posición que el autor de

un texto adopta con respecto al material oriental sobre el que escribe, y la *formación estratégica*, que es una forma de analizar la relación entre los textos y el modo en que los grupos, los tipos e incluso los géneros de textos adquieren entidad, densidad y poder referencial entre ellos mismos y, más tarde, dentro de toda la cultura. Utilizo la noción de estrategia simplemente para definir el problema al que todo escritor sobre Oriente tiene que enfrentarse: cómo abarcarlo, cómo aproximarse a él, cómo evitar ser vencido o aplastado por su sublimidad, su extensión y sus terribles dimensiones. Todo el que escribe sobre Oriente debe definir su posición con respecto a él; trasladada al texto, esta posición presupone el tipo de tono narrativo que él adopta, la clase de estructura que construye y el género de imágenes, temas y motivos que utiliza en su texto; a esto se le añaden las maneras deliberadas de dirigirse al lector, de abarcar Oriente y, finalmente, de representarlo o de hablar en su nombre. Sin embargo, nada de esto sucede en la esfera de lo abstracto. Cualquier escritor que trate de Oriente (y esto es válido incluso para Homero) asume algún precedente oriental, algunos conocimientos previos de Oriente, conocimientos a los que hace referencia y en los que se apoya. Además, toda obra sobre Oriente se asocia a otras obras, a determinados públicos e instituciones y al propio Oriente. El conjunto de relaciones entre las obras, los públicos y algunos aspectos particulares de Oriente constituye, por tanto, una formación que se puede analizar —por ejemplo, la relación entre los estudios filológicos, las antologías de literatura oriental, los relatos de viajes y los libros de fantasías orientales— y cuya presencia en el tiempo, en el discurso y en las instituciones (escuelas, bibliotecas y organismos de asuntos exteriores) le da fuerza y autoridad.

Espero haber dejado claro que mi preocupación por la autoridad no presupone un análisis de lo que subyace en el texto orientalista, sino, por el contrario, un análisis de su superficie, de la exterioridad con relación a lo que describe. Creo que nunca se insistirá demasiado en esta idea. El orientalismo se fundamenta en la exterioridad, es decir en el hecho de que el orientalista, poeta o erudito, hace hablar a Oriente, lo describe, y ofrece abiertamente sus misterios a Occiden-

te, porque Oriente solo le preocupa en tanto que causa primera de lo que expone. Lo que dice o escribe, en virtud de que está dicho o escrito, pretende indicar que el orientalista está fuera de Oriente tanto desde un punto de vista existencial como moral. El producto principal de esta exterioridad es, por supuesto, la representación: ya en la obra de Esquilo *Los persas*, Oriente deja de tener la categoría de un Otro lejano y a veces amenazante, para encarnarse en figuras relativamente familiares (en el caso de Esquilo, las mujeres asiáticas oprimidas). La inmediatez dramática de la representación en *Los persas* encubre el hecho de que el público observa una representación muy artificiosa de lo que un no oriental ha convertido en símbolo de todo Oriente. Mi análisis del texto orientalista, por tanto, hace hincapié en la evidencia —que de ningún modo es invisible— de que estas representaciones son *representaciones*, y no retratos «naturales» de Oriente. Esta evidencia se puede encontrar de manera destacada en los textos que podríamos llamar verídicos (historias, análisis filológicos, tratados políticos) y en los textos reconocidos como abiertamente artísticos (por ejemplo, los imaginarios). Los aspectos que se deben considerar son el estilo, las figuras del discurso, las escenas, los recursos narrativos y las circunstancias históricas y sociales, pero no la exactitud de la representación ni su fidelidad a algún gran original. La exterioridad de la representación está siempre gobernada por alguna versión de la perogrullada que dice que si Oriente pudiera representarse a sí mismo, lo haría; pero como no puede, la representación hace el trabajo para Occidente y, *faute de mieux*, para el pobre Oriente. «No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados», como escribió Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.*

Otra de las razones que me llevan a insistir en la idea de la exterioridad es mi necesidad de aclarar, al referirnos al discurso cultural y al intercambio dentro de una cultura, que lo que comúnmente circula por ella no es «la verdad», sino sus representaciones. No hace falta demostrar de nuevo que el propio lenguaje es un sistema muy

* Trad. cast., Ariel, Barcelona, 1982.

organizado y codificado que emplea muchos recursos para expresar, indicar, intercambiar mensajes e información, representar, etc. Al menos en cualquier ejemplo de lenguaje escrito, no hay nada que sea una presencia dada, sino una *representencia* o representación. El valor, la eficacia, la fuerza y la veracidad aparente de una afirmación escrita acerca de Oriente dependen, por tanto, muy poco de Oriente como tal e instrumentalmente no pueden depender de él. Por el contrario, para el lector, la afirmación escrita es una presencia porque ha excluido y desplazado a «Oriente» como *realidad* y lo ha convertido en algo superfluo. Así, todo el orientalismo pretende reemplazar a Oriente, pero se mantiene distante con respecto a él: que el orientalismo tenga sentido es una cuestión que depende más de Occidente que de Oriente, y este sentido le debe mucho a las técnicas occidentales de representación que hacen que Oriente sea algo visible y claro, que esté «allí» en el discurso que se elabora sobre él. Y estas representaciones, para lograr sus efectos, se apoyan en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad, y no en un Oriente distante y amorfo.

La diferencia entre las representaciones de Oriente que se hacían antes del último tercio del siglo XVIII y las posteriores a esta época (esto es, las que pertenecen a lo que llamo orientalismo moderno) estriba en que, en el último período, el horizonte de las representaciones se amplió mucho más. Es cierto que, después de William Jones y de Anquetil-Duperron, y tras la expedición de Napoleón a Egipto, Europa llegó a conocer Oriente de una manera más científica, a vivir en él con una autoridad y una disciplina que nunca antes había tenido. Pero lo que le importaba a Europa era la mayor capacidad y el mayor perfeccionamiento que adquirían sus técnicas para recibir Oriente. Cuando, a finales del siglo XVIII, Oriente reveló definitivamente la edad de sus lenguas —que se remontaban en el tiempo más allá de la genealogía divina del hebreo—, fue un grupo de europeos el que hizo el descubrimiento y lo transmitió a otros eruditos; finalmente, este descubrimiento se preservó en la ciencia de la filología indoeuropea, una nueva y poderosa ciencia que nacía para examinar el Oriente lingüístico y, con ella, como muestra Foucault en *Les mots*

*et les choses,** nacía también una completa red de intereses científicos afines. Del mismo modo, William Beckford, Byron, Goethe y Victor Hugo reestructuraron Oriente por medio de su arte y lograron que sus colores, sus luces y sus gentes fueran visibles a través de las imágenes, los ritmos y los motivos que ellos utilizaron para describirlos. El Oriente «real», a lo sumo, provocaba la visión de un escritor, pero raramente la guiaba.

El orientalismo respondió más a la cultura que lo produjo que a su supuesto objetivo, que también estaba producido por Occidente. Así, la historia del orientalismo presenta una gran coherencia interna y un conjunto muy articulado de relaciones con la cultura dominante que lo envuelve. Mi análisis, en consecuencia, intenta demostrar cómo es la forma de esta disciplina, cuál es su organización interna, quiénes son sus pioneros y sus autoridades patriarcales, cuáles son sus textos canónicos, sus ideas doxológicas y quiénes son sus figuras ejemplares, sus seguidores, comentadores y nuevas autoridades; intento también explicar cómo el orientalismo adoptó unas ideas «sólidas», unas doctrinas y tendencias que imperaban en la cultura, y cómo, frecuentemente, se inspiró en ellas. Así, había y hay un Oriente lingüístico, un Oriente freudiano, un Oriente spengleriano, un Oriente darwiniano, un Oriente racista, etc., y por ello, todavía no ha habido un Oriente puro o no condicionado; nunca ha existido una forma no material de orientalismo y mucho menos algo tan inocente como una «idea» de Oriente. En este punto, en esta firme convicción y en sus consecuencias metodológicas subsecuentes, difiero de los eruditos que estudian la historia de las ideas. En efecto, el énfasis, la forma ejecutiva y, sobre todo, la efectividad material de las afirmaciones del discurso orientalista son posibles en unas circunstancias que cualquier historia hermética de las ideas tiende a ignorar completamente. Sin esos énfasis y sin esa efectividad material, el orientalismo sería, simplemente, una idea como cualquier otra, mientras que, por el contrario, es y ha sido mucho más que eso. Por esto, me propongo examinar no solo trabajos eruditos, sino también obras litera-

* Trad. cast., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1999.

rias y políticas, artículos periodísticos, libros de viajes, y estudios religiosos y filológicos. En otras palabras, adopto una perspectiva híbrida que, en líneas generales, es histórica y «antropológica», dado que creo que todos los textos tienen vínculos con el mundo y con sus circunstancias de acuerdo a unas condiciones que, por supuesto, varían de un género a otro y de un período histórico a otro.

Todavía creo, al contrario que Michel Foucault, a cuya obra debo mucho, que los escritores individuales influyen de manera determinante en ese cuerpo de textos colectivo y anónimo que constituye una formación discursiva como la orientalista. La unidad que presenta el enorme conjunto de textos que analizo se debe, en parte, al hecho de que con frecuencia se refieren unos a otros: el orientalismo es, después de todo, un sistema constituido por citas de obras y autores. El libro *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, de William Lane, fue leído y citado por hombres tan diferentes como Nerval, Flaubert y Richard Burton. Esta obra era una autoridad que cualquiera que escribiera o pensara sobre Oriente, y no solo sobre Egipto, debía utilizar: cuando Nerval reprodujo párrafos literales de *Modern Egyptians*, recurrió a la autoridad de Lane para describir escenas campesinas de Siria, pero no de Egipto. La autoridad de Lane y las oportunidades que ofrecía citarlo discriminada o indiscriminadamente estaban allí porque el orientalismo había sido capaz de convertirlo en un texto de referencia. Sin embargo, no se puede comprender esta característica de Lane sin entender las peculiaridades de *su* texto; esto es válido también para Renan, Sacy, Lamartine, Schlegel y otros escritores influyentes. Foucault cree que, en general, el texto o el autor individual cuentan poco; la experiencia me demuestra que esto no es así en el caso del orientalismo (quizá en ningún otro caso sea así). De acuerdo con esto, utilizo en mis análisis explicaciones de textos con el fin de revelar la dialéctica entre el texto o el autor individual y la formación colectiva compleja a la que la obra contribuye.

Pero este libro, aunque incluye una amplia selección de escritores, dista mucho de ser una historia completa o una relación general del orientalismo, y soy muy consciente de esta carencia. El discurso orientalista ha podido sobrevivir y funcionar en la socie-

dad occidental gracias a la riqueza de la red que lo forma: todo lo que yo he hecho es describir algunas partes de esta red en determinados momentos y sugerir la existencia de un todo mucho mayor, detallado, interesante y dotado de personajes, textos y sucesos fascinantes. Me justifico pensando que este libro no es más que el principio, y espero que haya eruditos y críticos que quizá quieran escribir otros. Aún queda por realizar un ensayo general que trate el tema del imperialismo y la cultura; habría que profundizar en el asunto de las conexiones entre el orientalismo y la pedagogía, en el del orientalismo italiano, alemán y suizo, en el de la dinámica que se crea entre los escritos eruditos y los imaginarios y en el de la relación entre los conceptos administrativos y las disciplinas intelectuales. Quizá el objetivo más importante de todos sería estudiar alguna posible alternativa contemporánea al orientalismo, preguntarse cómo se pueden estudiar otras culturas y pueblos desde una perspectiva libertaria, y no represiva o manipulativa. Pero entonces habría que replantearse el complejo problema del conocimiento y el poder. Todos estos son objetivos que he dejado sin completar en este estudio, lo cual no deja de ser embarazoso.

La última observación acerca del método que quiero hacer aquí —aunque quizá resulte algo pretenciosa por mi parte— es que he escrito este estudio pensando en bastantes tipos de lectores. A los que estudian literatura y crítica literaria, el orientalismo les ofrece un ejemplo magnífico de las relaciones entre la sociedad, la historia y la textualidad; además, el papel que Oriente ha desempeñado en la cultura occidental relaciona el orientalismo con la ideología, la política y la lógica del poder, que son materias, en mi opinión, de trascendencia para la comunidad literaria. Pensando en los que hoy día estudian Oriente, desde los eruditos universitarios hasta los artífices de la política, he escrito este libro con dos objetivos: en primer lugar, presentarles su genealogía intelectual de una manera que nunca se había hecho antes; y en segundo, criticar —esperando suscitar nuevas discusiones— las asunciones normalmente incuestionables en las que la mayoría de sus trabajos se fundamenta. El lector que no sea un especialista encontrará en este estudio temas que siempre llaman la aten-

ción, todos ellos relacionados no solo con la manera en que Occidente concibe y trata lo Otro, sino también con el papel singularmente importante que ha desempeñado la cultura occidental en lo que Vico llama el mundo de naciones. Finalmente, para los lectores del llamado Tercer Mundo, este estudio pretende ser un paso hacia la comprensión no tanto de la política occidental hacia el mundo no occidental, como de la *fuerza* del discurso cultural occidental, un discurso que, con demasiada frecuencia, ha sido erróneo, meramente decorativo o «superestructural». Espero haber descrito la formidable estructura de la dominación cultural y haber mostrado, particularmente a los pueblos que fueron colonizados, los peligros y las tentaciones de emplear esa estructura sobre ellos mismos o sobre otros.

Las tres grandes partes y los capítulos más breves en los que está dividido este libro intentan facilitar la exposición lo más posible. La primera parte «El ámbito del orientalismo», perfila a grandes rasgos todos los aspectos del tema, y los analiza en términos de experiencias y tiempo históricos, y en términos de motivos filosóficos y políticos. La segunda parte, «Estructuras y reestructuras del orientalismo», intenta describir el desarrollo del orientalismo moderno de manera cronológica y también a través de la descripción de un conjunto de recursos comunes a las obras de poetas, artistas y eruditos importantes. La tercera parte, «El orientalismo en nuestros días», empieza donde acaba el anterior, más o menos hacia 1870. Este es el período de la gran expansión colonial en Oriente que culmina con la Segunda Guerra Mundial. La última sección de la tercera parte muestra cómo la hegemonía pasó de manos británicas y francesas a manos estadounidenses; en él intento, finalmente, resumir las realidades sociales e intelectuales del orientalismo estadounidense de nuestros días.

3. *La dimensión personal.* En su libro *Quaderni dal carcere*,* Gramsci dice: «El punto de partida de cualquier elaboración crítica

* No existe ninguna traducción íntegra de esta obra en castellano, aunque sí traducciones parciales (por ejemplo, *La política y el estado moderno*, Península, Barcelona, 1985). Para una aproximación, *Antología*, Siglo XXI, 1974.

es la toma de conciencia de lo que uno realmente es; es decir, la premisa "conócete a ti mismo" en tanto que producto de un proceso histórico concreto que ha dejado en ti infinidad de huellas sin, a la vez, dejar un inventario de ellas». La única traducción inglesa existente termina así, inexplicablemente, el comentario de Gramsci, mientras que, de hecho, el texto en italiano concluye añadiendo: «Por tanto, es un imperativo comenzar por recopilar ese inventario».[16]

La inversión personal que he hecho en este estudio deriva en gran parte de mi conciencia de ser «oriental» y de haber sido un chico que creció en dos colonias británicas. Toda mi educación en esas colonias (Palestina y Egipto) y en Estados Unidos ha sido occidental y, sin embargo, esa profunda y temprana conciencia ha persistido en mí de muchas formas. Al estudiar el orientalismo he pretendido hacer el inventario de las huellas que ha dejado en mí la cultura cuya dominación ha sido un factor muy poderoso en la vida de todos los orientales. Por eso, me he concentrado en el estudio del Oriente islámico. Si lo que he logrado ha sido el inventario prescrito por Gramsci, no soy yo quien debe juzgarlo, aunque soy consciente de lo importante que es intentar hacerlo. A lo largo de mi trabajo, de la manera más rigurosa y racional que me ha sido posible, he intentado mantener un espíritu crítico y emplear los instrumentos de investigación histórica, humanista y cultural de los cuales mi educación me ha hecho un afortunado beneficiario. Nada de esto, a pesar de todo, me ha hecho perder contacto con mi realidad cultural ni con la implicación personal de ser «un oriental».

Las circunstancias históricas que han hecho posible un estudio como este son bastante complejas, y aquí solo puedo mencionarlas de una manera esquemática. Todo aquel que haya residido en Occidente desde los años cincuenta, y en particular en Estados Unidos, habrá vivido una época de extraordinaria turbulencia en las relaciones Este-Oeste. A nadie se le habrá escapado el hecho de que, durante este período, el «Este» siempre ha supuesto un peligro y una amenaza, tanto si se refería al Oriente tradicional como a Rusia. En las universidades, la creación de institutos y programas de estudios de áreas culturales (*area studies*) ha convertido el estudio erudito de Oriente

en una rama de la política nacional. En Estados Unidos, los organismos públicos demuestran un sano interés por Oriente debido a su importancia estratégica y económica y a su tradicional exotismo. El mundo, de pronto, se ha convertido en un lugar muy accesible para el ciudadano occidental que vive en la era de la electrónica y, en consecuencia, también Oriente se ha aproximado a él, y ahora quizá sea menos un mito que una encrucijada de intereses occidentales, especialmente estadounidenses.

Uno de los aspectos que el mundo electrónico posmoderno ha traído consigo es el reforzamiento de los estereotipos a través de los cuales se observa Oriente; la televisión, las películas y todos los recursos de los medios de comunicación han contribuido a que la información utilice moldes cada vez más estandarizados. En lo que se refiere a Oriente, la estandarización y la formación de estereotipos culturales han reforzado el mantenimiento de la demonología del «misterioso Oriente» que en el siglo XIX era dominio del mundo académico y del de la imaginación. Todo esto resulta mucho más evidente si analizamos el modo en que se intenta comprender el Oriente Próximo. Tres factores han contribuido a que cualquier percepción —incluso la más simple— de los árabes y del islam se convierta en un asunto muy politizado y casi desagradable: *a*) la historia de prejuicios populares antiárabes y antiislámicos en Occidente que se refleja de una manera inmediata en la historia del orientalismo; *b*) la lucha entre los árabes y el sionismo israelí y sus efectos en los judíos estadounidenses, en la cultura liberal y en la mayoría de la población; *c*) la ausencia casi total de una predisposición cultural que posibilite una identificación con los árabes y el islam y una discusión desapasionada sobre ellos. No es necesario decir que, como Oriente Próximo se identifica con la política de las grandes potencias, la economía del petróleo y la dicotomía simplista que califica a Israel de libre y democrático y a los árabes de diabólicos, totalitarios y terroristas, las oportunidades de saber claramente de qué se habla cuando se habla de Oriente Próximo son muy pequeñas, lo que no deja de ser deprimente. Una de las razones que me ha empujado a escribir este libro es mi propia experiencia personal. La vida de un palestino árabe en

Occidente, particularmente en Estados Unidos, es descorazonadora. Existe en este país el consenso casi unánime de que políticamente no existe y si se le permite existir es como un estorbo o como un oriental. La red de racismo, de estereotipos culturales, de imperialismo político y de ideología deshumanizada que se cierne sobre el árabe o el musulmán es realmente sólida, y todo palestino ha llegado a sentirla como un castigo que le ha reservado el destino; pero todavía le resulta más duro constatar que en Estados Unidos ninguna persona académicamente comprometida con Oriente Próximo —es decir, ningún orientalista— se ha identificado jamás, desde un punto de vista cultural y político, sinceramente con los árabes; es verdad que ha habido identificaciones en determinadas áreas, pero nunca han adoptado la forma «aceptable» de la identificación progresista con el sionismo, y todas, también con demasiada frecuencia, han tenido el defecto de estar asociadas a intereses políticos y económicos desacreditados (por ejemplo, los arabistas de las compañías de petróleo y del Departamento de Estado) o a la religión.

El nexo entre conocimiento y poder que crea «al oriental» y que en cierto sentido lo elimina como ser humano para mí no es una cuestión exclusivamente académica, es una cuestión *intelectual* de una importancia evidente. He podido valerme de mis preocupaciones humanísticas y políticas para analizar y describir una materia muy concreta, el nacimiento, desarrollo y consolidación del orientalismo. Con demasiada frecuencia, se presupone que la literatura y la cultura son inocentes política e históricamente. Yo siempre he creído lo contrario, y este estudio me ha convencido (y espero que les suceda lo mismo a mis colegas literarios) de que la sociedad y la cultura literaria solo se pueden comprender y analizar juntas. Además, y por una lógica casi ineludible, he acabado escribiendo una historia vinculada de manera secreta y misteriosa al antisemitismo occidental. Este antisemitismo y el orientalismo en su rama islámica se parecen mucho; esto es una verdad histórica, cultural y política con una ironía implícita que cualquier palestino captará inmediatamente. Pero también me gustaría haber contribuido a mejorar el conocimiento del modo en que la dominación cultural ha actuado. Si esto fomenta un

nuevo tipo de relación con Oriente —de hecho, si elimina «Oriente» y «Occidente» totalmente—, habremos avanzado algo en el proceso de lo que Raymond Williams ha llamado el «desaprehendimiento del espíritu inherente de dominación».[17]

PRIMERA PARTE

El ámbito del orientalismo

[...] el genio inquieto y ambicioso de los europeos... impaciente por emplear los nuevos instrumentos de su poder...

JEAN-BAPTISTE-JOSEPH FOURIER,
Préface historique (1809),
Description de l'Égypte

I

Conocer lo oriental

El 13 de junio de 1910, Arthur James Balfour pronunció un discurso ante la Cámara de los Comunes sobre «Los problemas a los que tenemos que enfrentarnos en Egipto»: «Estos —dijo— pertenecen a una categoría que difiere completamente de la de los problemas que afectan a la isla de Wight y a la parte de West Riding de Yorkshire». Hablaba con la autoridad que le daba haber sido durante muchos años miembro del Parlamento, ex secretario particular de lord Salisbury, ex secretario de Estado para Irlanda, ex secretario de Estado para Escocia, ex primer ministro y testigo de numerosas crisis, éxitos y cambios en la política exterior. Durante su participación en los asuntos del imperio, Balfour sirvió a una reina que en 1876 había sido proclamada emperatriz de la India; estuvo muy bien situado en puestos de gran influencia que le permitieron seguir de cerca las guerras contra los afganos y zulúes, la ocupación británica de Egipto en 1882, la muerte del general Gordon en Sudán, el incidente de Fashoda, la batalla de Omdurman, la guerra de los Bóers y la guerra ruso-japonesa. Además, su notoria posición social, la amplitud de sus conocimientos —podía escribir de temas tan variados como Bergson, Haendel, teísmo y golf—, su inteligencia, su educación en Eton y en el Trinity College de Cambridge y su aparente dominio de los temas relacionados con los asuntos imperiales conferían a lo que decía ante la Cámara de los Comunes en junio de 1910 una considerable autoridad. Pero todavía había algo más en el discurso de Balfour o, por lo menos, en su necesidad de pronunciarlo de una manera didáctica y moralista. En efecto, algunos miembros del Parlamento estaban poniendo en duda la necesidad de «Inglaterra en Egipto», tema de un libro de tono entusiasta

escrito por Alfred Milner en 1892, y con ello hacían referencia a que, aunque la ocupación de Egipto había sido en algún momento beneficiosa, ahora que el nacionalismo egipcio estaba en alza se había convertido en una fuente de problemas, y la continua presencia británica en Egipto no era ya fácil de mantener. Balfour, pues, debía informar y dar explicaciones.

Recordando el desafío de J. M. Robertson, diputado por Tyneside, el propio Balfour retomó la cuestión planteada por aquel: «¿Qué derecho tienen ustedes a adoptar esos aires de superioridad respecto a la gente a la que deciden llamar oriental?». La elección del término «oriental» era canónica, lo habían empleado Chaucer, Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope y Byron. Designaba Asia o el Este desde un punto de vista geográfico, moral y cultural; se podía hablar en Europa de una personalidad oriental, de un ambiente oriental, de un cuento oriental, de un despotismo oriental o de un modo de producción oriental y ser comprendido. Marx había utilizado el término, y ahora lo hacía Balfour; su decisión era comprensible y no suscitó el menor comentario.

> No quiero adoptar ninguna actitud de superioridad, pero les pido [a Robertson y a todos aquellos] [...] que tengan algún conocimiento de la historia, por superficial que sea, que se enfrenten cara a cara con los problemas que se le plantean a un estadista británico cuando está en una posición de supremacía sobre grandes razas como la de Egipto y las de los países de Oriente. Nosotros conocemos la civilización egipcia mejor que la de cualquier otro país. La conocemos desde sus inicios, de una manera más íntima, sabemos mucho sobre ella. Sabemos que rebasa los pequeños confines de la historia de nuestra raza que se pierde en el período prehistórico, cuando la civilización egipcia había pasado ya su época de esplendor. Miren a todos los países orientales. No hablen de superioridad o inferioridad.

Dos grandes temas dominan sus puntualizaciones en estas y en las siguientes líneas: el conocimiento y el poder, los temas de Bacon. A medida que Balfour va justificando la necesidad que Gran Bretaña tiene de ocupar Egipto, la supremacía se asocia en su mente con

«nuestro» conocimiento de Egipto y no principalmente con el poder militar y económico. Conocimiento, para Balfour, significa estudiar una civilización desde sus orígenes hasta su época de esplendor y su declive, y, por supuesto, significa *tener los medios para hacerlo.* Conocimiento significa elevarse por encima de las contingencias inmediatas, salir de uno mismo y alcanzar lo extraño y lo distante. El objeto de un conocimiento así está expuesto por naturaleza a que se proceda a su verificación; es «una realidad» que, aunque se desarrolle, cambie o se transforme de la misma manera en que frecuentemente lo hacen las civilizaciones, es, fundamental e incluso ontológicamente, estable. Conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa, para «nosotros», negarle autonomía —al país oriental—, porque nosotros lo conocemos, y, en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos. Para Balfour, el conocimiento que Gran Bretaña tiene de Egipto es Egipto, y la carga que este conocimiento supone hace que preguntas acerca de la inferioridad o superioridad parezcan mezquinas. En ningún momento Balfour niega la superioridad británica ni la inferioridad egipcia; las da por supuestas a medida que describe las consecuencias del conocimiento.

> En primer lugar, examinemos las realidades del caso. Las naciones occidentales desde el momento en que aparecen en la historia dan testimonio de su capacidad de autogobierno [...], que tienen por méritos propios. Pueden ustedes revisar la historia completa de los orientales, de las regiones que de una manera general denominamos Este y nunca encontrarán rastros de autogobierno. Todas sus grandes épocas (que realmente fueron grandiosas) surgieron bajo el despotismo, bajo un gobierno absoluto; todas sus grandes contribuciones a la civilización (que fueron muy importantes) se realizaron bajo este sistema de gobierno. Un conquistador sucedió a otro, una dominación a otra, pero nunca, en ninguna de las revoluciones que han cambiado su destino y su fortuna, habrán ustedes visto que alguna de estas naciones haya establecido por sus propios medios lo que nosotros, desde un punto de vista occidental, llamamos autogobierno. Esta es la realidad; no es una cuestión de superioridad o inferioridad. Supongo que un

> verdadero sabio oriental diría que la labor de gobernar que nos hemos propuesto en Egipto, y en cualquier otro lugar, no es digna de un filósofo, es la tarea sucia e inferior de hacer lo que es necesario hacer.

Como estas realidades son realidades, Balfour debe entonces pasar al siguiente punto de su argumentación.

> ¿Es beneficioso para estas grandes naciones (admito su grandiosidad) que ese gobierno absoluto lo ejerzamos nosotros? Creo que sí. Creo que la experiencia demuestra que con este gobierno ellos han conseguido el mejor gobierno de todos los que han tenido a lo largo de la historia del mundo, lo cual no es solo un beneficio para ellos, sino que, indudablemente, lo es para todo el Occidente civilizado. Estamos en Egipto no simplemente por el bien de los egipcios, aunque estemos allí por su bien; estamos allí también por el bien de toda Europa.

Balfour no presenta ninguna prueba de que los egipcios o «las razas con las que mantenemos relaciones» aprecien o incluso entiendan el bien que la ocupación colonial les está haciendo. Pero tampoco se le ocurre permitir hablar al egipcio por sí mismo, ya que presumiblemente cualquier egipcio que esté dispuesto a hablar será probablemente «el agitador que quiere causar dificultades», y no el buen indígena que cierra los ojos ante «las dificultades» de la dominación extranjera. Por tanto, después de haber presentado los problemas éticos, Balfour, por fin, pasa a los prácticos:

> Si nuestra misión es gobernarlos, tanto si nos lo agradecen como si no, tanto si recuerdan auténtica y verdaderamente todas las pérdidas de las que les hemos librado como si no [Balfour, sin duda, incluye dentro de estas pérdidas, la pérdida o, al menos, el aplazamiento indefinido de la independencia egipcia], y aunque no se imaginen todos los beneficios que les hemos proporcionado; si ese es nuestro deber, ¿cómo debemos llevarlo a cabo?

Inglaterra exporta «lo mejor que tiene a estos países»; nuestros desinteresados administradores cumplen con su trabajo «en medio

de decenas de miles de personas que pertenecen a un credo y a una raza diferentes, que tienen distintas disciplinas y condiciones de vida». Lo que hace que su tarea de gobierno sea posible es que se sienten apoyados en su país por un gobierno que respalda sus acciones. Sin embargo,

> las poblaciones indígenas tienen el sentimiento instintivo de que esas personas con las que deben tratar no están respaldadas por la fuerza, la autoridad, la comprensión y el apoyo completo y total del país que los mandó allí; esas poblaciones pierden el sentido del orden que es el verdadero fundamento de su civilización; del mismo modo, nuestros oficiales pierden el sentido del poder y de la autoridad que es el fundamento principal de todo lo que pueden hacer en beneficio de aquellos entre los que se les ha enviado.

La lógica de Balfour es interesante, sobre todo porque es totalmente coherente con las premisas de su discurso. Inglaterra conoce Egipto, Egipto es lo que Inglaterra conoce; Inglaterra sabe que Egipto no es capaz de tener un autogobierno, Inglaterra confirma que, al ocupar Egipto, Egipto es para los egipcios lo que Inglaterra ha ocupado y ahora gobierna; la ocupación extranjera se convierte, pues, en «el fundamento principal» de la civilización egipcia contemporánea; Egipto necesita —de hecho, exige— la ocupación británica. Pero si la particular intimidad que existe entre gobernador y gobernado en Egipto se ve turbada por las dudas del Parlamento, entonces «la autoridad de lo que [...] es la raza dominante —y que, según pienso, debe seguir siendo la raza dominante— ha sido minada». Y no solo sufre el prestigio inglés: «En vano puede un puñado de funcionarios británicos (por muy buenas cualidades de carácter y talento que ustedes piensen que tienen) llevar a cabo en Egipto la gran misión que no solo nosotros, sino el mundo civilizado, les ha encomendado».[1]

Si lo consideramos como un ejercicio de retórica, el discurso de Balfour es significativo porque en él desempeña y representa el papel de varios personajes. Está, por supuesto, «el del inglés», al que se refiere con el pronombre «nosotros», que destaca su condición de

hombre distinguido y poderoso que se siente representante de lo mejor que ha dado la historia de su nación. Balfour también puede hablar en nombre del mundo civilizado occidental y del relativamente pequeño cuerpo de funcionarios coloniales que está en Egipto. Si no habla directamente en nombre de los orientales es porque, después de todo, ellos hablan otra lengua; sin embargo, él sabe lo que sienten porque conoce su historia, la confianza que tienen en hombres como él y sus expectativas. No obstante, Balfour habla por ellos, porque, quizá, lo que ellos dirían si se les preguntara y fueran capaces de contestar, confirmaría de manera superflua lo que ya es evidente: que son una raza sometida, dominada por una raza que los conoce y que sabe mejor que ellos lo que les conviene. Tuvieron sus grandes momentos en el pasado, pero su utilidad en el mundo moderno se debe a que los imperios poderosos y modernos les han sacado de la miseria y del declive y les han convertido en habitantes readaptados de colonias productivas.

Egipto, en particular, ofrecía un excelente argumento, y Balfour, como miembro del Parlamento de su país, era perfectamente consciente de que tenía derecho a hablar del Egipto moderno en nombre de Inglaterra, de Occidente y de la civilización occidental. Porque Egipto no era una colonia como las otras: era la justificación del imperialismo occidental; había sido, hasta su anexión por parte de Inglaterra, un ejemplo casi clásico del retraso oriental e iba a significar el triunfo del conocimiento y del poder inglés. Entre 1882, año en que Inglaterra ocupó Egipto y puso fin a la rebelión nacionalista del coronel al-Urabi, y 1907, el representante inglés en Egipto, el dueño de Egipto, fue Eveling Baring, lord Cromer (también conocido por «Over-baring»). El 30 de julio de 1907, Balfour apoyó en la Cámara de los Comunes el proyecto de conceder 50.000 libras a Cromer en el momento de su jubilación como recompensa por los servicios prestados en Egipto. Cromer *ha hecho Egipto*, dijo Balfour:

> Todo lo que ha tocado ha sido un éxito [...]. Los servicios prestados por lord Cromer durante el pasado cuarto de siglo han contribuido a sacar a Egipto de la profunda degradación social y económica en la

> que se encontraba y a llevarlo a la posición que, creo, ahora mantiene entre las naciones orientales, posición absolutamente única en cuanto a prosperidad financiera y moral.[2]

Balfour no se aventuró a explicar cómo se medía la prosperidad moral de Egipto. Las exportaciones británicas a Egipto equivalían a las que Gran Bretaña realizaba a toda África; eso verdaderamente indicaba una cierta prosperidad económica para Egipto e Inglaterra (aunque desigualmente repartida). Pero lo que en realidad importaba era la tutela ininterrumpida y total que ejercía Occidente sobre un país oriental, empezando por los eruditos, los misioneros, los hombres de negocios, los soldados y los maestros que prepararon y después llevaron a cabo la ocupación, y acabando por los altos funcionarios como Cromer y Balfour, que pensaban que estaban creando, dirigiendo e incluso a veces impulsando el resurgir de Egipto desde su estado de abandono oriental hasta la preeminencia que entonces tenía.

Si el éxito británico en Egipto fue excepcional, como dijo Balfour, no fue, sin embargo, algo inexplicable o irracional. Los asuntos egipcios habían sido dirigidos de acuerdo a una teoría general contenida en las nociones generales que Balfour tenía sobre la civilización oriental y en la gestión de los asuntos diarios que Cromer llevó a cabo en Egipto. Lo más importante de esta teoría durante la primera década del siglo XX fue que funcionó y, además, asombrosamente bien. El razonamiento reducido a su forma más simple era claro, preciso y fácil de comprender: hay occidentales y hay orientales. Los primeros dominan, los segundos deben ser dominados. Y esto normalmente significa que su territorio debe ser ocupado, que sus asuntos internos deben estar férreamente controlados y que su sangre y sus riquezas deben ponerse a disposición de un poder occidental. El hecho de que Balfour y Cromer hubieran sido capaces, como veremos, de despellejar tan brutalmente a la humanidad hasta reducirla a esencias culturales y raciales, no era, en absoluto, una muestra de su particular maldad; por el contrario, indicaba con qué facilidad esa teoría general, una vez puesta en práctica, pasó a formar parte de la corriente general de pensamiento y hasta qué punto fue eficaz.

A diferencia de Balfour, cuyas tesis sobre los orientales pretendían ser universales, Cromer habló sobre los orientales de una manera específica, de acuerdo con su experiencia de gobernador y administrador primero en la India y después, durante veinticinco años, en Egipto, período en el que llegó a ser cónsul general supremo del Imperio británico. Los «orientales» de Balfour son las «razas sometidas» de Cromer, sobre las que escribió un largo ensayo publicado en la *Edinburgh Review* de enero de 1908. Una vez más, el conocimiento que tiene Gran Bretaña de las razas sometidas o de los orientales es lo que hace que su administración sea fácil y provechosa; el conocimiento da poder, un mayor poder requiere un mayor conocimiento, etc., en una dialéctica de información y control cada vez más beneficiosa. La idea de Cromer es que el Imperio británico no se disolverá mientras se mantengan a raya el militarismo y el egoísmo comercial en la metrópoli y se haga lo mismo con las «instituciones libres» en la colonia (en tanto que opuestas al gobierno británico «de acuerdo al código de moralidad cristiana»). Porque si, según Cromer, la lógica es algo «cuya existencia el oriental está totalmente dispuesto a ignorar», el método adecuado para gobernarlo no es imponerle medidas ultracientíficas u obligarle a aceptar la lógica a la fuerza; el método adecuado consiste en comprender sus limitaciones y en «procurar encontrar, en la satisfacción de la raza sometida, un vínculo de unión más valioso y, si se puede, más fuerte entre los dirigentes y los dirigidos». Disimulada tras la idea de la pacificación de la raza sometida, se esconde la potencia imperial; su eficacia es el resultado de su refinada aptitud para comprender y de sus escasas manifestaciones de poder; no es producto de sus soldados, de sus brutales recaudaciones de impuestos ni de su fuerza sin límites. En una palabra, el Imperio debe ser prudente, debe templar su codicia con generosidad, y su impaciencia con disciplina flexible.

> Para ser más explícito, lo que se quiere decir cuando se dice que el espíritu comercial debería estar bajo cierto tipo de control es que, tratando con los indios, los egipcios, los silluks o los zulúes, la primera cuestión es considerar lo que estos pueblos (que, desde un punto de

> vista nacional, están todos *in statu pupillari*) piensan que es mejor para sus propios intereses; sin embargo, este es un punto que merece una reflexión más seria, pues es esencial que en cada caso particular se tomen las decisiones de acuerdo, principalmente, a lo que nosotros, según el conocimiento y la experiencia occidentales atemperados por algunas consideraciones locales, consideremos que es mejor para la raza sometida, sin pensar en las ventajas reales o supuestas que Inglaterra pueda obtener como nación o —como frecuentemente sucede— en los intereses particulares representados por una o más clases influyentes de ingleses. Si la nación británica, en su conjunto, conserva el espíritu de este principio y exige que se aplique rigurosamente, aunque nunca podamos crear un patriotismo semejante al que se basa en la afinidad de raza o en la comunidad lingüística, quizá podamos fomentar algún tipo de fidelidad cosmopolita fundamentada en el respeto que siempre se otorga a los talentos superiores y a las conductas desinteresadas y en la gratitud derivada de favores concedidos y de los que se concederán. Entonces, podremos esperar que el egipcio dude antes de confiar su destino a algún futuro al-Urabi [...]. Incluso el salvaje centroafricano puede a fin de cuentas aprender el poema «Astrea Redux»,* representada por el oficial británico que le niega la ginebra pero le da justicia. Y además, ganará el comercio.[3]

La medida en que un dirigente debe «considerar seriamente» las propuestas de la raza sometida queda muy bien reflejada en la oposición de Cromer al nacionalismo egipcio. Las instituciones indígenas libres, la supresión de la ocupación extranjera y la plena soberanía nacional fueron exigencias constantemente rechazadas por Cromer, que afirmó sin ambigüedad que «el futuro real de Egipto [...] no puede seguir las directrices de un nacionalismo estrecho, que solo contaría con los nativos de Egipto [...], sino más bien las de un cosmopolitismo más extenso».[4] Las razas sometidas no podían saber lo que era bueno para ellas. La inmensa mayoría eran orientales y Cromer conocía

* Poema de John Donne (1660), en el que compara el restablecimiento de una ley fuerte (la de la Restauración) en Inglaterra con la misma medida por parte de Julio César en Roma. *(N. del E.)*

muy bien sus caracteres ya que había tenido con ellos experiencias en la India y en Egipto. Para él, lo más cómodo respecto a los orientales consistía en que, aunque las circunstancias pudieran diferir levemente aquí y allí, gobernarlos era en todas partes más o menos lo mismo.[5] Porque, naturalmente, los orientales eran en todas partes más o menos iguales.

Ahora, después de una serie de aproximaciones, por fin llegamos al núcleo del conocimiento esencial, académico y práctico que tanto Cromer como Balfour heredaron de un siglo de orientalismo occidental moderno: el conocimiento acerca de los orientales, su raza, su carácter, su cultura, su historia, sus tradiciones, su sociedad y sus posibilidades. Este conocimiento era real y Cromer creía que lo había utilizado cuando gobernó en Egipto; además se trataba de un conocimiento que se había llevado a la práctica y que era inmutable ya que los «orientales», para cualquier propósito práctico, eran una esencia platónica que todo orientalista (o dirigente de orientales) podía examinar, entender y exponer. Así, en el capítulo 34 de su obra de dos volúmenes *Modern Egypt*, relato magistral de su experiencia y de sus realizaciones, Cromer expuso sus normas personales extraídas de la sabiduría orientalista:

> Sir Alfred Lyall me dijo una vez: «La precisión es incompatible con la mente oriental. Todo angloindio debería recordar siempre esta máxima». La falta de exactitud, que fácilmente degenera en falsedad, es en realidad la principal característica de la mente oriental. El europeo hace razonamientos concienzudos, y sus afirmaciones acerca de la realidad están exentas de cualquier ambigüedad; es, por naturaleza, lógico, aunque no haya estudiado lógica y es, también por naturaleza, escéptico; exige pruebas antes de aceptar la verdad de cualquier proposición y su diestra inteligencia funciona como el engranaje de una máquina. La mente del oriental, por otro lado, igual que sus pintorescas calles, carece por completo de simetría, y su manera de razonar está llena de descripciones desordenadas. A pesar de que los antiguos árabes desarrollaron considerablemente la ciencia de la dialéctica, sus descendientes tienen deficiencias en sus facultades lógicas. Con frecuencia, son incapaces de sacar conclusiones obvias de

> unas simples premisas de las que pueden admitir la verdad. Trate de sonsacarle a cualquier egipcio una afirmación clara sobre los hechos; su explicación, en general, será larga y carente de lucidez; con toda probabilidad se contradirá media docena de veces antes de terminar su historia y normalmente se derrumbará si se le somete al más mínimo interrogatorio.

Después de esto, califica a los orientales y a los árabes de crédulos, «faltos de energía e iniciativa», muy propensos a la «adulación servil», a la intriga, a los ardides y a la crueldad con los animales; los orientales no son capaces de andar por un camino o una acera (sus mentes desordenadas se confunden cuando intentan comprender lo que el europeo lúcido entiende inmediatamente: que los caminos y las aceras están hechos para andar); los orientales son unos mentirosos empedernidos, unos «letárgicos y desconfiados» y son en todo opuestos a la caridad, a la rectitud y a la nobleza de la raza anglosajona.[6]

Cromer no hace ningún esfuerzo por disimular que para él los orientales no son más que el material humano que él gobierna en las colonias británicas: «Como simplemente soy un diplomático y un administrador que también estudia al ser humano, aunque siempre desde la perspectiva de gobernarlo —dice Cromer— [...] me contento con observar el hecho de que el oriental, de un modo u otro, normalmente actúa, habla y piensa de una manera completamente opuesta a la de un europeo».[7] Las descripciones de Cromer, por supuesto, se basan parcialmente en la observación directa, aunque en diversos lugares alude a las autoridades orientalistas ortodoxas (en particular a Ernest Renan y a Constantin de Volney) para reforzar sus puntos de vista. También se remite a estas autoridades cuando explica por qué los orientales son como son. No tiene ninguna duda acerca de que *cualquier* conocimiento que se tenga sobre el oriental, confirmará sus puntos de vista que, a juzgar por su descripción del egipcio que se derrumba ante el interrogatorio, consideran al oriental culpable; su crimen consiste en que el oriental es oriental, y esta tautología debía de ser entonces muy aceptada, como lo indica el hecho de que se pudiera escribir esto sin ni siquiera apelar a la lógica o a la simetría

de la mente europea. Así, cualquier desviación de lo que se consideraban las normas de comportamiento oriental era antinatural. El último informe anual que envió Cromer desde Egipto proclamaba, por consiguiente, que el nacionalismo egipcio era una «idea totalmente nueva y una planta que procedía del exterior y que no era indígena».[8]

Creo que nos equivocaríamos si menospreciáramos el cúmulo de conocimientos recibidos y los códigos de ortodoxia orientalista a los que Cromer y Balfour se refieren en todo momento en sus escritos y en su quehacer político. Decir que el orientalismo era una racionalización del principio colonial es ignorar hasta qué punto el principio colonial estaba ya justificado de antemano por el orientalismo. Los hombres siempre han dividido el mundo en regiones que tienen diferencias reales o imaginarias; la demarcación absoluta entre Oriente y Occidente que Balfour y Cromer aceptaron con tanta complacencia había estado formándose durante años, incluso siglos. Hubo, por supuesto, numerosos viajes, descubrimientos, contactos comerciales y bélicos, pero, además, a partir de mediados del siglo XVIII, hubo dos elementos principales en las relaciones Este-Oeste: uno fue que Europa adquirió unos conocimientos sistemáticos y crecientes acerca de Oriente que fueron reforzados por el choque colonial y por el interés general ante todo lo extraño e inusual que explotaban las nuevas ciencias, como eran la etnología, la anatomía comparada, la filosofía y la historia; además, a este conocimiento sistemático se le añadió una considerable cantidad de obras literarias producidas por novelistas, poetas, traductores y viajeros de talento. El otro elemento que marcó estas relaciones fue que Europa mantuvo siempre una posición de fuerza, por no decir de dominio; y no se puede encontrar ningún eufemismo para explicar esto. Es verdad que la relación entre el fuerte y el débil podía disimularse o mitigarse —como cuando Balfour reconoció la «grandeza» de las civilizaciones orientales—, pero la relación esencial en el terreno político, cultural e incluso religioso se consideraba —en Occidente, que es lo que nos preocupa aquí— una relación entre un socio fuerte y otro débil.

Se han utilizado muchos términos para describir esta relación; Balfour y Cromer en concreto usaron algunos. El oriental es irracio-

nal, depravado (perdido), infantil, «diferente»; mientras que el europeo es racional, virtuoso, maduro, «normal». La manera de fomentar esta relación consistía en acentuar el hecho de que el oriental había vivido en un mundo propio, diferente, pero completamente organizado, un mundo con sus propias fronteras nacionales, culturales y epistemológicas, y con sus propios principios de coherencia interna. Pero lo que le daba al mundo oriental su inteligibilidad e identidad, no era el resultado de sus propios esfuerzos, sino más bien la compleja serie de manipulaciones inteligentes que permitían a Occidente caracterizar a Oriente. Así, los dos elementos de la relación cultural de los que he hablado se dan a la vez. El conocimiento de Oriente, porque nació de la fuerza, *crea* en cierto sentido a Oriente, al oriental y a su mundo. En el discurso de Cromer y Balfour, el oriental es descrito como algo que se juzga (como en un tribunal), que se estudia y examina (como en un currículo), que se corrige (como en una escuela o una prisión), y que se ilustra (como en un manual de zoología). En cada uno de estos casos, el oriental es *contenido* y *representado* por las estructuras dominantes, pero ¿de dónde provienen estas?

La fuerza cultural no es un concepto del que podamos tratar fácilmente, pero uno de los propósitos de este libro es enfocar y analizar el orientalismo como un ejercicio de fuerza cultural y reflexionar sobre ello. En otras palabras, es mejor no aventurar generalizaciones sobre una noción tan vaga, aunque tan importante, como la de fuerza cultural, mientras no se haya analizado primero una gran cantidad de material. Para empezar, puede decirse que Occidente, durante los siglos XIX y XX, asumió que Oriente —y todo lo que en él había—, si bien no era manifiestamente inferior a Occidente, sí necesitaba ser estudiado y rectificado por él. Oriente se examinaba enmarcado en un aula, un tribunal, una prisión o un manual ilustrado, y el orientalismo era, por tanto, una ciencia sobre Oriente que situaba los asuntos orientales en una clase, un tribunal, una prisión o un manual para analizarlos, estudiarlos, juzgarlos, corregirlos y gobernarlos.

Durante los primeros años del siglo XX, hombres como Balfour y Cromer pudieron decir lo que dijeron y de la manera en que lo dijeron porque una tradición de orientalismo que se remontaba a un pe-

ríodo anterior al siglo XIX les había proporcionado un vocabulario, unas imágenes, una retórica y unas figuras con las que decirlo. Pero el orientalismo reforzó la certidumbre de que Europa, u Occidente, dominaba literalmente la mayor parte de la superficie de la Tierra, y a su vez fue reforzado por ella. El período en el que se produjo el gran progreso de las instituciones y del contenido del orientalismo coincidió exactamente con el período de mayor expansión europea; desde 1815 a 1914 el dominio colonial europeo directo se amplió desde más o menos un 35 por ciento de la superficie de la Tierra hasta un 85 por ciento.[9] Todos los continentes resultaron afectados, pero, sobre todo, África y Asia. Los dos grandes imperios eran el británico y el francés, aliados y socios en algunos momentos y hostiles rivales en otros. En Oriente, desde las costas orientales del Mediterráneo hasta Indochina y Malasia, sus posesiones coloniales y sus esferas de influencia imperial eran colindantes, frecuentemente rozaban entre sí, y, a menudo, habían sido objeto de sus disputas. Pero fue en Oriente Próximo, en las tierras del Oriente Próximo árabe en las que se supone que el islam define las características culturales y étnicas, donde británicos y franceses se enfrentaron entre sí y con «Oriente» de una manera más intensa, familiar y compleja. Durante la mayor parte del siglo XIX, como lord Salisbury señaló en 1881, sus perspectivas comunes sobre Oriente crearon complicados problemas: «Cuando cuentas con un fiel aliado, resuelto a entrometerse en un país en el que tú estás profundamente interesado, tienes tres caminos abiertos ante ti: puedes renunciar a él, monopolizarlo, o compartirlo. Renunciar a él habría supuesto permitir que los franceses se interpusieran en nuestra ruta hacia la India, monopolizarlo habría significado un riesgo importante de guerra; por tanto, resolvimos compartirlo».[10]

Y, en efecto, lo compartieron; cómo lo hicieron es lo que vamos a ver ahora. Lo que compartieron no fue solo la tierra, los beneficios y la soberanía; fue también esa especie de poder intelectual que yo he denominado orientalismo, y que, en cierto sentido, constituyó la biblioteca o el archivo de las informaciones que fueron en común e incluso al unísono adquiridas. Lo que mantuvo el archivo unido fue un parentesco ideológico[11] y un conjunto unificador de valores que

habían demostrado su eficacia de diferentes maneras. Estas ideas explicaban el comportamiento de los orientales, les proporcionaban una mentalidad, una genealogía, una atmósfera y, lo más importante, permitían a los europeos tratarlos e incluso considerarlos como un fenómeno con unas características regulares. Pero, como cualquier conjunto de ideas duraderas, las nociones orientalistas influyeron en aquellos a los que se denominaba orientales, así como en los llamados occidentales o europeos. En resumen, el orientalismo se puede comprender mejor si se analiza como un conjunto de represiones y limitaciones mentales más que como una simple doctrina positiva. Si la esencia del orientalismo es la distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental, debemos estar dispuestos a observar cómo el orientalismo, a través de su evolución y de su historia subsecuente, profundizó e incluso agudizó la distinción. Cuando durante el siglo XIX se hizo práctica común que Gran Bretaña retirara a sus administradores de la India y de cualquier otro lugar una vez que hubieran llegado a los cincuenta y cinco años de edad, el orientalismo alcanzó un refinamiento complementario: ningún oriental tendría la posibilidad de ver a un occidental envejecer y degenerarse, y de igual modo, ningún occidental necesitaría reflejarse en los ojos de la raza sometida, a no ser que fuera para verse como un joven representante del Raj,* vigoroso, racional y siempre alerta.[12]

Las ideas orientalistas adoptaron diferentes formas durante los siglos XIX y XX. En primer lugar, en Europa existía una gran cantidad de literatura sobre Oriente que se había heredado del pasado. Lo que distinguió el final del siglo XVIII y los principios del XIX, cuando según nuestro planteamiento empezó el orientalismo moderno, es que se produjo un resurgir de lo oriental, como expresó Edgar Quinet.[13] De pronto, una amplia y variada gama de pensadores, políticos y artistas adquirió una nueva conciencia de Oriente, desde China al Mediterráneo, debido, en parte, al descubrimiento y a la traducción de unos textos orientales del sánscrito, del farsi y del árabe, y tam-

* Palabra hindi, introducida en inglés con el sentido de «soberanía» y que hace referencia a la dominación británica en la India. *(N. del T.)*

bién a una percepción nueva de la relación Oriente-Occidente. Para mis propósitos, el tono de esta relación entre el Oriente Próximo y Europa lo dio la invasión napoleónica de Egipto en 1798, invasión que fue, por muchas razones, un modelo perfecto de lo que es una verdadera apropiación científica de una cultura por otra aparentemente más fuerte. En efecto, con la ocupación napoleónica de Egipto, se pusieron en marcha muchos procesos entre Oriente y Occidente, procesos que todavía hoy dominan nuestras perspectivas culturales y políticas. Y la expedición napoleónica, con su gran monumento colectivo de erudición, la *Description de l'Égypte*, proporcionó al orientalismo su escenario o su decorado, ya que Egipto y, a continuación, las demás tierras islámicas se convirtieron en marco de estudios experimentales, un laboratorio, un teatro para el conocimiento efectivo de Oriente. Volveré a la aventura napoleónica algo más adelante.

Con experiencias como la de Napoleón, Oriente, en tanto que objeto de conocimientos para Occidente, se puso al día; esta nueva forma que adoptó fue el orientalismo de los siglos XIX y XX. Desde el principio del período que estoy examinando, los orientalistas tenían la ambición de formular sus descubrimientos, sus experiencias y sus intuiciones de manera correcta, en términos modernos, querían poner en contacto las ideas sobre Oriente con las realidades modernas. Las investigaciones de Renan sobre las lenguas semíticas en 1848, por ejemplo, fueron expresadas en un estilo que pretendía demostrar su autoridad en gramática y anatomía comparadas y en teorías raciales; todo esto concedía prestigio a su orientalismo, pero la otra cara de la moneda consistía en que el orientalismo se hacía más vulnerable que nunca a las modas y a las corrientes de pensamiento que tenían considerable influencia en Occidente. Así, el orientalismo estuvo sometido al imperialismo, al positivismo, a la utopía, al historicismo, al darwinismo, al racismo, al psicoanálisis, al marxismo, a las teorías de Spengler, etc. Pero, como muchas otras ciencias naturales y sociales, también tuvo sus «paradigmas» de investigación, sus propias sociedades culturales y su propia organización interna. Durante el siglo XIX, el prestigio de su actuación creció enormemente, aumentó su reputación y la influencia de instituciones como la Société Asiatique, la

Royal Asiatic Society, la Deutsche Morgenländische Gesellschaft y la American Oriental Society. Con el auge de estas sociedades, aumentó también en toda Europa el número de cátedras de estudios orientales y, en consecuencia, hubo una expansión de los medios de difusión del orientalismo. Las publicaciones orientalistas que empezaron con *Fundgraben des Orients* (1809) contribuyeron a incrementar la masa de conocimientos y el número de sus especialidades.

No obstante, solo una pequeña parte de esta actividad y muy pocas de estas instituciones existieron y florecieron libremente, ya que el orientalismo, en su tercera forma, impuso sus límites a todo pensamiento que se refiriera a Oriente. Incluso los escritores más imaginativos de la época, hombres como Flaubert, Nerval o Scott, estaban coaccionados a la hora de sentir o decir algo sobre Oriente porque el orientalismo era, en última instancia, una visión política de la realidad cuya estructura acentuaba la diferencia entre lo familiar (Europa, Occidente, «nosotros») y lo extraño (Oriente, el Este, «ellos»). Esta visión, en cierto sentido, creó y luego sirvió a los dos mundos así concebidos. Los orientales vivían en su mundo, «nosotros» vivíamos en el nuestro. Esta visión y la realidad material se apoyaban y se estimulaban mutuamente. Tener una cierta libertad para relacionarse con el otro era siempre un privilegio del occidental, porque la suya era la cultura más fuerte; él podía penetrar, abarcar, dar forma y significado al gran misterio asiático, como Disraeli lo expresó una vez. Sin embargo, hasta ahora, no hemos señalado el restringido vocabulario de este privilegio ni las limitaciones relativas de esta visión. Lo que quiero demostrar es que la realidad orientalista es antihumana y persistente y que su campo de acción así como sus instituciones y su influencia universal se han mantenido hasta nuestros días.

Pero ¿cómo ha funcionado y funciona el orientalismo? ¿Cómo describirlo en tanto que fenómeno histórico, modo de pensamiento, problema contemporáneo y realidad material? Tengamos en cuenta de nuevo a Cromer, un hábil técnico del Imperio, pero también un político que se benefició del orientalismo. Él puede proporcionarnos los rudimentos de la respuesta. En *The Government of Subject Races* se enfrenta al siguiente problema: ¿cómo Gran Bretaña, una nación de

individuos, va a poder administrar un imperio tan vasto de acuerdo a una serie de principios rectores? Compara al «administrador local», que por un lado conoce el mundo indígena como un especialista y, por otro, posee la individualidad anglosajona, con la autoridad central en la metrópoli. El primero puede «tratar temas de interés local de una manera que tienda a dañar o incluso a poner en peligro los intereses imperiales; la autoridad central está en una posición que le permite evitar cualquier peligro que surja por esta causa». ¿Por qué? Porque esta autoridad puede «asegurar el funcionamiento armonioso de las diferentes partes de la máquina» y debe intentar, en la medida de lo posible, «realizar las circunstancias que puedan surgir en el gobierno de la posesión».[14] El lenguaje es vago y poco atractivo, pero el argumento no es difícil de entender; Cromer imagina un centro de poder en Occidente desde el cual sale una gran máquina que se extiende hacia Oriente y que, aunque sostiene a la autoridad central, recibe órdenes de ella. Lo que los brazos de la máquina le ofrecen en Oriente de alimento —material humano, riqueza, conocimientos, etc.—, esta lo procesa y lo convierte en más poder. El especialista transforma de una manera inmediata lo que es una simple materia oriental en una sustancia útil; por ejemplo, el oriental se convierte en una raza sometida, en un modelo de mentalidad «oriental» para reforzar la «autoridad» en la metrópoli. Los «intereses locales» son los intereses especiales del orientalista, la «autoridad central» es el interés general del conjunto de la sociedad imperial. Lo que Cromer ve con bastante exactitud es la administración del conocimiento por parte de la sociedad, el hecho de que el conocimiento —incluso el más especializado— está regulado primero por los intereses locales de un especialista y después por los intereses generales de un sistema social de autoridad. La interacción entre los intereses locales y los centrales es compleja, pero de ninguna manera se debe al azar.

El propio Cromer, administrador colonial, dice que «el tema apropiado de su estudio es también el hombre». Cuando Pope reclamaba que el tema apropiado para estudiar la humanidad era el hombre, quería decir todos los hombres, incluyendo «al pobre indio», mientras que cuando Cromer utiliza la palabra «también», nos recuerda

que ciertos hombres, por ejemplo los orientales, pueden ser escogidos como tema de estudio *apropiado*. El estudio apropiado de los orientales, en este sentido, es el orientalismo, separado de forma adecuada de otras formas de conocimiento, pero, al fin y al cabo, útil (porque es finito) para la realidad material y social, que contiene todo el saber, lo apoya y le proporciona su utilidad. Así, un orden de soberanía se establece entre Oriente y Occidente, una cadena irrisoria de seres, a la que Kipling dio una vez su forma más clara:

> Una mula, un caballo, un elefante o un novillo obedecen a su conductor, el conductor a su sargento, el sargento a su teniente, el teniente a su capitán, el capitán a su comandante, el comandante a su coronel, el coronel a su brigada, que dirige tres regimientos, y el brigada a su general que obedece al virrey, que es servidor de la Emperatriz.[15]

Esta monstruosa cadena de subordinación ha sido sólidamente forjada; del mismo modo, el «funcionamiento armonioso» de Cromer ha sido manejado con gran vigor; con esta misma solidez y vigor el orientalismo puede expresar la fuerza de Occidente y la debilidad de Oriente desde la perspectiva del primero. Esta fuerza y esta debilidad son tan intrínsecas al orientalismo como lo son a cualquier concepción que divida el mundo en grandes regiones generales, en entidades que coexisten en un estado de tensión producido por lo que se cree que es una diferencia radical.

Así que este es el principal tema intelectual suscitado por el orientalismo: ¿se puede dividir la realidad humana, como de hecho la realidad humana parece estar auténticamente dividida, en culturas, historias, tradiciones, sociedades e incluso razas claramente diferentes entre sí y continuar viviendo asumiendo humanamente las consecuencias? Al decir esto último me refiero a si hay alguna manera de evitar la hostilidad expresada por la división de los hombres entre, por ejemplo, «nosotros» (occidentales) y «ellos» (orientales). Pues estas divisiones son unas ideas generales que se han utilizado a lo largo de la historia y se utilizan en el presente para insistir en la importancia de la distinción entre unos hombres y otros con fines que, en gene-

ral, no han sido ni son especialmente admirables. Cuando se utilizan las categorías de oriental y occidental como punto de partida y de llegada de un análisis, una investigación o un asunto político (como Balfour y Cromer las usaron), los resultados que se obtienen normalmente son, por un lado, la polarización de la distinción: el oriental se vuelve más oriental y el occidental más occidental y, por otro, la limitación de las relaciones humanas entre las diferentes culturas, tradiciones y sociedades. En resumen, que desde los comienzos de la historia moderna hasta el momento, el orientalismo, como forma de pensamiento que se relaciona con el exterior, ha demostrado de manera característica la tendencia deplorable de toda ciencia que se basa en distinciones tan rigurosas como son las de «Este» y «Oeste», tendencia que consiste en canalizar el pensamiento hacia un compartimiento, el «Oeste», o hacia otro, el «Este». Como esta tendencia ocupa justo el centro de la teoría, la práctica y los valores orientalistas que se encuentran en Occidente, el sentido del poder occidental sobre Oriente se acepta sin discusión, como si de una verdad científica se tratara.

Uno o dos ejemplos actuales bastarían para clarificar esta observación. Es natural que los hombres que están en el poder pasen revista de vez en cuando al mundo del que se tienen que ocupar; Balfour lo hacía frecuentemente; nuestro coetáneo Henry Kissinger también lo hace y rara vez con más franqueza explícita que en su ensayo «Domestic Structure and Foreign Policy». El drama que describe es real y consiste en que Estados Unidos debe ordenar su comportamiento en el mundo ante la presión que recibe, por un lado, de fuerzas interiores y, por otro, de realidades exteriores. El discurso de Kissinger debe establecer, por esta razón, una polaridad entre Estados Unidos y el mundo; además, por supuesto, él habla siendo consciente de que es una voz autorizada por la gran potencia occidental cuya historia reciente y realidad actual la han situado ante un mundo que no acepta fácilmente su poder ni su dominación. Kissinger constata que Estados Unidos puede tratar con el Occidente industrial desarrollado de una manera menos problemática que con el mundo en vías de desarrollo. Además, las relaciones actuales entre Estados

Unidos y el llamado Tercer Mundo (que incluye China, Indochina, Oriente Próximo, África y Latinoamérica) son claramente un conjunto de problemas espinosos que ni siquiera Kissinger puede ocultar.

El método que Kissinger utiliza en su ensayo sigue lo que los lingüistas llaman la oposición binaria; es decir, expone que hay dos estilos en política exterior (el profético y el político), dos tipos de técnicas, dos períodos, etc. Cuando, al final de la parte histórica de su argumento, se encuentra cara a cara con el mundo contemporáneo, lo divide, por consiguiente, en dos mitades: los países desarrollados y los países en vías de desarrollo. La primera mitad, constituida por Occidente, «está profundamente impregnada de la noción de que el mundo real es exterior al observador, de que el conocimiento consiste en registrar y clasificar los datos con toda la precisión posible». La prueba que Kissinger presenta de esto es la revolución newtoniana, que, según él, no ha tenido lugar en el mundo en vías de desarrollo: «Las culturas que escaparon al primer impacto del pensamiento newtoniano han conservado de modo esencial la perspectiva prenewtoniana de que el mundo real es casi completamente *interior* al observador»; en consecuencia, añade, «la realidad empírica tiene para muchas de las nuevas naciones una trascendencia diferente de la que tiene para Occidente porque, en cierto sentido, nunca han experimentado el proceso de descubrirla».[16]

Al contrario que Cromer, Kissinger no necesita citar a sir Alfred Lyall al hablar de la poca habilidad del oriental para ser exacto; su argumento es lo suficientemente indiscutible como para no exigir ninguna validación particular. Nosotros tuvimos nuestra revolución newtoniana, ellos, no; como pensadores, nosotros somos mejores que ellos. Bien, las líneas de demarcación son trazadas en su mayor parte del mismo modo en que Balfour y Cromer lo hicieron; pero entre Kissinger y los imperialistas británicos hay por lo menos sesenta años de diferencia. Numerosas guerras y revoluciones han demostrado de manera concluyente que el estilo profético prenewtoniano que Kissinger asocia con los países «inexactos» y en vías de desarrollo y con la Europa anterior al Congreso de Viena no ha dejado de tener sus éxitos. De nuevo, al contrario que Balfour y Cromer, Kissinger se

siente obligado a respetar esta perspectiva prenewtoniana ya que «ofrece una gran flexibilidad de cara al desorden revolucionario contemporáneo». Así, el deber de los hombres en el mundo posnewtoniano (real) es «construir un orden internacional *antes* de que una crisis lo imponga como necesidad»: en otras palabras, todavía debemos encontrar el medio de dominar al mundo en vías de desarrollo. ¿No es esto similar a la visión que tenía Cromer de una máquina que funcionaba armoniosamente y que estaba destinada, en última instancia, a beneficiar a alguna autoridad central opuesta al mundo en vías de desarrollo?

Kissinger quizá no conocía la genealogía del saber en el que estaba buceando cuando dividió el mundo en concepciones de la realidad prenewtonianas y posnewtonianas; pero su distinción es idéntica a la ortodoxa que realizaron los orientalistas y que consistía en separar a los orientales de los occidentales. Al igual que la distinción orientalista, la de Kissinger presupone una valoración, a pesar de la aparente neutralidad de su tono. Así, expresiones como «profético», «exactitud», «interior», «realidad empírica» y «orden» están diseminadas a lo largo de toda su descripción y designan virtudes atractivas, familiares y deseables o defectos amenazantes, extraños y desordenados. Los orientalistas tradicionales, como veremos, y Kissinger conciben las diferencias entre las culturas como una realidad que primero crea un muro que las separa, y segundo invita a Occidente a controlar, dominar y gobernar a lo Otro (gracias a su conocimiento superior y a su poder de acomodación). No hace falta recordar ahora con qué resultados y a qué precio se han mantenido estas divisiones militantes.

Hay otro ejemplo que enlaza claramente (quizá demasiado claramente) con el análisis de Kissinger. En su número de febrero de 1972, el *American Journal of Psychiatry* publicó un artículo de Harold W. Glidden, miembro retirado del Bureau of Intelligence and Research del Departamento de Estado de Estados Unidos; el título del artículo («The Arab World»), su tono y su contenido denotan el espíritu característico de un orientalista. Así, en sus cuatro páginas a doble columna, Glidden, para hacer un retrato psicológico de unos cien

millones de personas durante un periodo de mil trescientos años, cita exactamente cuatro fuentes: un libro reciente sobre Trípoli, un número del periódico egipcio *Al-Ahram*, la revista *Modern Orient* y un libro del conocido orientalista Majid Khadduri. El artículo pretende descubrir «el funcionamiento interno del comportamiento árabe» que desde *nuestro* punto de vista es «aberrante», pero que para los árabes es «normal». Tras este afortunado comienzo, nos dice que los árabes fomentan el conformismo, que viven en una cultura de la deshonra cuyo «sistema de prestigio» implica la posibilidad de atraer seguidores y clientes (además nos ha dicho que la «sociedad árabe se basa y siempre se ha basado en un sistema de relaciones cliente-patrón»), que los árabes solo funcionan en situaciones conflictivas, que el prestigio se fundamenta únicamente en la habilidad de dominar a otros, que una cultura de la deshonra, y por tanto el propio islam, convierte la venganza en una virtud (en este punto Glidden cita triunfalmente *Al-Ahram* del 29 de junio de 1970 para demostrar que «en 1969 en Egipto, de 1.070 casos de asesinato en los que los autores habían sido arrestados, se descubrió que la causa del 20 por ciento de los mismos había sido el deseo de borrar la deshonra, del 30 por ciento el deseo de reparar algún error real o imaginario y del 31 por ciento el deseo de una venganza de sangre») y que si desde un punto de vista occidental «lo único racional que podrían hacer los árabes sería acordar la paz [...], para ellos, la situación no está gobernada por una lógica de este tipo, ya que la objetividad no es un valor en el sistema árabe».

Glidden continúa aún con mayor entusiasmo: «Es importante señalar que, mientras el sistema de valores árabe exige una solidaridad absoluta dentro del grupo, al mismo tiempo incita a sus miembros a un tipo de rivalidad que destruye esta solidaridad»; en la sociedad árabe solo «cuenta el éxito», y «el fin justifica los medios»; los árabes viven «naturalmente» en un mundo «caracterizado por una ansiedad que se expresa a través de un recelo y una desconfianza generalizados y a través de lo que ha sido calificado como hostilidad sin límites»; «el arte del subterfugio está muy desarrollado en la vida árabe y en el propio islam»; la necesidad de venganza que tienen los árabes predomina sobre cualquier otra porque sin ella, el árabe

sentiría una vergüenza que lo destruiría. Por tanto, si «los occidentales sitúan la paz en un lugar preferente dentro de su escala de valores» y si «tenemos una conciencia muy desarrollada del valor del tiempo», esto no es aplicable a los árabes. «De hecho —nos dice— en la sociedad tribal árabe (donde nacieron los valores árabes) la lucha, más que la paz, era la situación normal, porque las incursiones guerreras eran uno de los dos principales soportes de la economía.» El propósito de esta sabia disquisición es simplemente demostrar que en la escala de valores occidental y oriental «la disposición relativa de los elementos es bastante diferente».[17]

En este tipo de planteamientos se manifiesta la culminación de la confianza del orientalismo en sí mismo. A cualquier idea general meramente enunciada se le reconoce la dignidad de la verdad; cualquier lista teórica de atributos orientales se aplica al comportamiento de los orientales en el mundo real. Por un lado están los occidentales y por otro los arabo-orientales; los primeros son (citamos sin seguir ningún orden especial) racionales, pacíficos, liberales, lógicos, capaces de mantener valores reales y no son desconfiados por naturaleza; los segundos no tienen ninguna de estas características. ¿De qué perspectiva colectiva, y sin embargo detallada, de Oriente se derivan estas afirmaciones? ¿Qué técnicas especializadas, qué presiones de la imaginación, qué instituciones, qué tradiciones y qué fuerzas culturales produjeron una similitud tan grande entre las descripciones de Oriente que encontramos en Cromer y Balfour, y las de los hombres de Estado contemporáneos?

II

La geografía imaginaria y sus representaciones: orientalizar lo oriental

Estrictamente hablando, el orientalismo es un campo de estudio erudito. Se considera que su existencia formal comenzó en el Occidente cristiano con la decisión que adoptó en 1312 el Concilio de Vienne de establecer una serie de cátedras de «árabe, griego, hebreo y siríaco en París, Oxford, Bolonia, Aviñón y Salamanca».[18] Pero para dar cuenta de lo que es el orientalismo no solo hay que considerar al orientalista profesional y su trabajo, sino que también es necesario analizar la propia noción de este campo de estudio, campo que tiene como base una unidad geográfica, cultural, lingüística y étnica llamada Oriente. Es evidente que los campos de estudio se crean y que, con el tiempo, adquieren coherencia e integridad porque los eruditos se consagran con devoción a lo que parece ser una disciplina comúnmente aceptada. Pero esto es válido siempre y cuando no planteemos la posibilidad de que, quizá, la definición del campo no sea tan simple como pretenden sus partidarios más convencidos, normalmente eruditos, profesores, expertos, etc. Además, un campo de estudio puede cambiar tan radicalmente —incluso en las disciplinas más tradicionales como la filología, la historia y la teología— que se haga imposible dar una definición que abarque toda su materia. Esto se puede aplicar perfectamente bien al campo del orientalismo por algunas razones importantes.

Hablar de una especialidad científica que se restringe a un «campo» geográfico es, en el caso del orientalismo, bastante revelador ya que, probablemente, nadie pueda imaginar un campo simétrico llamado occidentalismo. La actitud particular, quizá incluso excéntrica, del orientalismo se hace patente enseguida ya que, aunque muchas dis-

ciplinas eruditas supongan la adopción de una postura determinada con respecto a un material *humano* (un historiador se ocupa del pasado de los hombres desde la perspectiva privilegiada del presente), no existe ningún campo análogo a este en el que se adopte una postura inmutable y con una base casi totalmente geográfica para abordar una gran variedad de realidades sociales, lingüísticas, políticas e históricas. El clasicista, el especialista en lenguas romances e incluso el especialista en América concentran su interés en una porción relativamente modesta del mundo, y no en la mitad completa de él. El orientalismo, pues, es un campo que tiene una considerable ambición geográfica; y, como los orientalistas tradicionalmente se han ocupado de los asuntos orientales (tanto un especialista en derecho islámico como un experto en los dialectos chinos o en las religiones indias es considerado un orientalista por las personas que se consideran a sí mismas orientalistas), debemos acostumbrarnos a la idea de que una de las características más importantes del orientalismo es su enorme y heterogéneo tamaño, además de una capacidad casi infinita para la subdivisión, como resultado de la confusa amalgama de vaguedad imperial y de detalles precisos.

Todo esto define al orientalismo como disciplina académica. El «ismo» sirve para subrayar la especificidad de la disciplina. Su evolución histórica ha tendido, por regla general, a incrementar sus dimensiones y no a desarrollar una mayor selectividad como disciplina. Orientalistas del Renacimiento como Erpenio y Guillaume Postel fueron, en primer lugar, especialistas en las lenguas de las regiones bíblicas, aunque Postel se jactara de poder atravesar Asia hasta llegar a China sin necesidad de un intérprete. Por regla general, hasta la mitad del siglo XVIII los orientalistas fueron eruditos bíblicos, estudiantes de lenguas semíticas, islamólogos o, cuando los jesuitas abrieron el camino hacia los nuevos estudios sobre China, sinólogos. La extensión completa del Asia Central no fue académicamente conquistada por el orientalismo hasta que, a finales del siglo XVIII, Anquetil-Duperron y sir William Jones fueron capaces de comprender y dar a conocer la extraordinaria riqueza del persa avéstico y del sánscrito. Hacia la mitad del siglo XIX, el orientalismo se había con-

vertido en el tesoro de conocimientos más vasto que se podía imaginar. Hay dos excelentes muestras de este nuevo eclecticismo triunfante. Una de ellas es la descripción enciclopédica del orientalismo desde aproximadamente 1765 hasta 1850, realizada por Raymond Schwab en su obra *La Renaissance orientale*.[19] Además de los descubrimientos científicos sobre lo oriental que realizaron los eruditos profesionales, en esta época hubo una verdadera epidemia de *Orientalia* en Europa que afectó a todos los grandes poetas, ensayistas y filósofos del momento. Schwab opinaba que la palabra «oriental» describía un entusiasmo de aficionado o de profesional por todo lo asiático, y que era un maravilloso sinónimo de lo exótico, lo misterioso, lo profundo y lo seminal. Todo esto constituye una transposición, más reciente y hacia el Este, del entusiasmo similar que a principios del Renacimiento sintió Europa por la antigüedad griega y latina. En 1829, Victor Hugo subrayó este cambio de dirección de la siguiente manera: *«Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste»*.[20] El orientalista del siglo XIX era, por tanto, un erudito (sinólogo, islamólogo, especialista en indoeuropeo), un entusiasta con talento (Hugo en *Les Orientales* o Goethe en *Westöstlicher Diwan*), o ambas cosas a la vez (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

La segunda prueba que demuestra hasta qué punto el orientalismo a partir del Concilio de Vienne había empezado a abarcar un número cada vez mayor de materias se puede encontrar en las crónicas del siglo XIX que describen la propia disciplina. La más completa de todas es *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*, de Jules Mohl, un diario de dos volúmenes que registra todo lo que el orientalismo produjo entre 1840 y 1867.[21] Mohl era el secretario de la Société Asiatique en París, y, durante algo más de la primera mitad del siglo XIX, París fue la capital del mundo orientalista (y según Walter Benjamin, la del siglo XIX). El puesto de Mohl en la Société no podía haber sido más crucial para el campo del orientalismo. Mohl consiguió que todo lo que los eruditos europeos escribieron sobre Asia durante esos veintisiete años se considerara dentro del campo de los «estudios orientales». Esta consideración consistía, por supuesto, en

publicar los trabajos en cuestión, de modo que la cantidad de material de interés para los eruditos orientalistas que se publicó es impresionante. El árabe, numerosos dialectos indios, el hebreo, el pahleví, el asirio, el babilonio, el mongol, el chino, el birmano, el mesopotámico, el javanés... la lista de trabajos filológicos considerados como orientalistas es casi infinita. Además, los estudios orientalistas aparentemente englobaban todo, desde la edición y traducción de textos, hasta estudios de numismática, antropología, arqueología, sociología, economía, historia, literatura y cultura de cualquiera de las civilizaciones asiáticas o norteafricanas conocidas, antiguas o modernas. La *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle* (1868-1870),[22] de Gustave Dugat, es una historia selectiva de las grandes personalidades, pero la variedad de temas presentada no es menor que la de Mohl.

Sin embargo, este eclecticismo tenía sus puntos débiles. Los orientalistas académicos, en su mayoría, estaban interesados en el período clásico de la lengua o de la sociedad que estudiaban. Hasta más avanzado el siglo, con la gran y única excepción del Institut d'Égypte de Napoleón, no se prestó atención al estudio académico del Oriente moderno o contemporáneo. Además, Oriente se estudiaba a través de los libros y de los manuscritos y no, como en el caso de la influencia griega en el Renacimiento, a través de obras plásticas, como esculturas y cerámicas. Incluso la relación entre los orientalistas y Oriente era textual; esto fue así hasta el punto de que se dice que algunos orientalistas alemanes de principios del siglo XIX perdieron el gusto por lo oriental al contemplar una estatua india de ocho brazos.[23] Cuando un orientalista viajaba al país en el que estaba especializado, lo hacía llevando consigo sentencias abstractas e inmutables sobre la «civilización» que había estudiado; pocas veces se interesaron los orientalistas por algo que no fuera probar la validez de sus «verdades» mohosas y aplicarlas, sin mucho éxito, a los indígenas incomprensibles y, por tanto, degenerados. A fin de cuentas, el gran poder y el enorme ámbito del orientalismo produjeron no solo una gran cantidad de conocimientos exactos y positivos sobre Oriente, sino también unos conocimientos de segundo orden (que se ocultan

en lugares tales como el cuento «oriental», la mitología del misterioso Oriente, la idea de que los asiáticos son impenetrables) que tenían su propia vida, y que constituyen lo que V. G. Kiernan ha llamado con gran acierto «el sueño colectivo de Europa con respecto a Oriente».[24] Esto produjo un resultado positivo: un buen número de escritores importantes del siglo XIX se apasionó por Oriente. Creo que es perfectamente legítimo hablar del orientalismo como de un género literario representado por las obras de Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald y otros. Sin embargo, en este género de obras inevitablemente aparece siempre una mitología fluctuante de Oriente, un Oriente que no se deriva solo de actitudes contemporáneas y de prejuicios populares, sino también de lo que Vico llamó la presunción de las naciones y de los eruditos. Ya he mencionado el uso político que se ha hecho de este material en el siglo XX.

Hoy día es poco probable, menos probable que antes de la Segunda Guerra Mundial, que un orientalista se autodenomine orientalista; sin embargo, la denominación sigue siendo útil, por ejemplo, cuando las universidades mantienen programas o departamentos de lenguas y civilizaciones orientales. Hay una «facultad» oriental en Oxford y un Departamento de Estudios Orientales en Princeton. En 1959, el gobierno británico encargó a una comisión que «revisara los progresos que se habían hecho en las universidades dentro de los campos de estudios orientales, eslavos, de Europa del Este y africanos [...] y que considerara e hiciera propuestas para un mejor desarrollo futuro».[25] Parece que el amplio significado de la palabra *oriental* no fue un obstáculo para el Informe Hayter (así se llamó cuando apareció en 1961), significado que también las universidades americanas encontraron válido. Pero incluso la figura más importante de los estudios islámicos modernos angloamericanos, H. A. R. Gibb, prefirió llamarse orientalista antes que arabista. El propio Gibb, clasicista como era, podía utilizar el horrible neologismo «estudios de áreas culturales» para designar al orientalismo como una manera de mostrar que los estudios de áreas culturales y el orientalismo, después de todo, no eran más que títulos geográficos intercambiables.[26] Pero creo que esto era un modo ingenuo de encubrir las relaciones mucho más

interesantes que se establecían entre el conocimiento y la geografía, relaciones que voy a estudiar brevemente.

A pesar de la confusión que le producen ciertos deseos, impulsos e imágenes vagas, parece que la mente tiende a formular con persistencia lo que Claude Lévi-Strauss ha llamado una ciencia de lo concreto.[27] Una tribu primitiva, por ejemplo, tiende a asignar un lugar, una función y una significación concreta a cualquier especie de hoja que se encuentre en su entorno. Muchas de estas hierbas y flores no tienen ninguna utilidad práctica, pero el argumento de Lévi-Strauss consiste en que la mente exige un orden y el orden se logra haciendo distinciones, tomando nota de todo y situando cada realidad de la que la mente es consciente en un lugar seguro y preciso, dando, por tanto, a las cosas algún papel que desempeñar en la economía de los objetos y de las identidades que crean el medio ambiente. Este tipo de clasificación rudimentaria tiene una lógica para la tribu; pero las reglas lógicas según las cuales un helecho verde en una sociedad es símbolo de gracia y en otra es un elemento maléfico no son ni racionales ni universales. Siempre, cuando se hacen distinciones entre las cosas, se manejan valores puramente arbitrarios, valores cuya historia, si se pudiera descifrar completamente, mostraría, con toda probabilidad, la misma arbitrariedad. Esto es evidente en el caso de la moda: ¿por qué las pelucas, los cuellos de encaje y los zapatos altos con hebillas aparecen y desaparecen en cuestión de años? La respuesta, por un lado, tiene que ver con la utilidad y, por otro, con la estética inherente a la moda. Pero si estamos de acuerdo en que todas las cosas en la historia, como la historia misma, están hechas por el hombre, debemos ser conscientes de hasta qué punto es posible que a muchos objetos, lugares y épocas se les asignen papeles y se les den significados que adquieren una validez objetiva solo *después* de que se hayan realizado las asignaciones. Este proceso se lleva a cabo de manera más frecuente cuando se trata de realidades relativamente inusuales, extrañas y cambiantes o de comportamientos anormales.

Podemos mantener que la mente crea algunos objetos distintivos que, aunque parecen existir objetivamente, solo tienen una realidad ficticia. Un grupo de personas que viva en unas cuantas hectáreas esta-

blecerá las fronteras entre su territorio, los inmediatamente colindantes y el territorio más alejado, al que llamará «el territorio de los bárbaros». En otras palabras, la práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es «nuestro» y un espacio no familiar que es el «suyo» es una manera de hacer distinciones geográficas que *pueden ser* totalmente arbitrarias. Utilizo la palabra «arbitrario» porque la geografía imaginaria que distingue entre «nuestro territorio y el territorio de los bárbaros» no requiere que los bárbaros reconozcan esta distinción. A «nosotros» nos basta con establecer esas fronteras en nuestras mentes; así pues, «ellos» pasan a ser «ellos» y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los «nuestros». Hasta cierto punto, las sociedades modernas y primitivas parecen obtener negativamente el sentido de su identidad de ese modo. Probablemente, un ateniense del siglo V se sentía no bárbaro en el mismo grado en que se sentía ateniense. A las fronteras geográficas le siguen las sociales, étnicas y culturales de manera previsible. Pero lo que ocurre con frecuencia es que nos sentimos no extranjeros porque tenemos una idea poco rigurosa de lo que hay en el exterior, «más allá» de nuestro propio territorio. Todo tipo de suposiciones, asociaciones y ficciones parecen confluir en el espacio no familiar que está fuera del nuestro.

El filósofo francés Gaston Bachelard realizó un análisis sobre lo que él llamó la poética del espacio.[28] El interior de una casa, decía, adquiere un sentido real o imaginario de intimidad, de secreto o de seguridad a causa de las experiencias que parecen apropiadas para ese interior. El espacio objetivo de una casa (sus esquinas, sus pasillos, su sótano, sus habitaciones) es mucho menos importante que la cualidad con la que está dotado poéticamente y que, en general, es una cualidad con un valor imaginario o visual que podemos nombrar y sentir: así, una casa podrá estar embrujada, podrá sentirse como un hogar o como una prisión, o podrá ser mágica. El espacio adquiere un sentido emocional e incluso racional por una especie de proceso poético a través del cual las extensiones lejanas, vagas y anónimas se llenan de significaciones para nosotros, aquí. El mismo proceso sucede cuando nos ocupamos del tiempo. La mayor parte de lo que

asociamos o incluso de lo que sabemos acerca de «hace mucho tiempo», «al principio» o «al final de los tiempos» es poético, creado. Para un historiador del Egipto del Imperio Medio «hace mucho tiempo» tendrá un significado muy claro, pero incluso ese significado no disipará totalmente las cualidades imaginarias y casi ficticias que se sienten cuando se trata de un tiempo muy diferente y distante del nuestro propio. No hay duda de que la geografía y la historia imaginarias ayudan a que la mente intensifique el sentimiento íntimo que tiene de sí misma, dramatizando la distancia y la diferencia entre lo que está cerca de ella y lo que está lejos. Todo esto es semejante a la impresión que a veces tenemos de que nos habríamos sentido más «en casa» en el siglo XVI o en Tahití.

Pero no sirve de nada pretender que todos nuestros conocimientos acerca del tiempo y del espacio o, mejor dicho, sobre la historia y la geografía, son imaginarios. Existe una historia y una geografía positivas que en Europa y en Estados Unidos han conseguido logros importantes. En estos momentos, los eruditos saben más acerca del mundo, de su pasado y de su presente de lo que sabían antes, en la época de Gibbon, por ejemplo. Pero esto no significa que conozcan todo lo que hay que conocer ni, lo que es más importante, que lo que conocen haya disipado efectivamente el conocimiento geográfico e histórico imaginario del que he estado hablando. No necesitamos decidir ahora si la historia y la geografía están impregnadas de este tipo de conocimiento imaginario o si, de alguna manera, este no influye sobre ellas. De momento, digamos simplemente que está ahí como algo *más* que se añade a lo que aparece como un conocimiento meramente positivo.

En Europa, casi desde los primeros momentos, Oriente fue una idea que rebasaba los límites del conocimiento empírico que se tenía sobre él. Por lo menos hasta principios del siglo XVIII, como R. W. Southern ha demostrado de manera tan elegante, la comprensión que Europa tenía de una de las formas de la cultura oriental, la islámica, se basaba en una ignorancia compleja,[29] ya que la noción de Oriente parecía siempre haber atraído asociaciones de ideas que no estaban determinadas por una ignorancia total ni por una información com-

pleta. Consideremos en primer lugar la demarcación entre Oriente y Occidente que ya parece clara en la época de la *Ilíada*. Dos de las cualidades más influyentes que se han asociado a Oriente aparecen ya en *Los persas* de Esquilo, la obra de teatro ateniense más antigua que se conoce, y en *Las bacantes* de Eurípides, la última existente. Esquilo describe el sentimiento de desastre que invade a los persas cuando conocen que sus ejércitos guiados por el rey Jerjes han sido derrotados por los griegos. El coro canta la siguiente oda:

Ahora está gimiendo toda la tierra de Asia
al haberse quedado vacía.
Jerjes se lo llevó —¡ay, ay!—,
Jerjes hizo que perecieran —¡ay, ay!—,
Jerjes lo organizó todo de modo insensato
con sus barcos.
¿Por qué Darío, jefe de arqueros
que nunca hizo daño,
no estuvo entonces también al mando de los ciudadanos,
el amado caudillo de Susa?[30]

Lo que importa aquí es que Asia habla a través de la imaginación de Europa y gracias a ella; una Europa que, según se la describe, ha vencido a ese «otro» mundo hostil de más allá de los mares que es Asia. Se le atribuyen a Asia sentimientos de vacío, de pérdida y de desastre; son el precio que ha de pagar por haber desafiado a Europa. También se la representa lamentándose de que en un glorioso pasado tuvo mejor suerte y salió victoriosa de sus contiendas contra Europa.

En *Las bacantes*, quizá el drama más asiático de todos los dramas atenienses, a Dionisos se le relaciona de manera explícita con sus orígenes asiáticos y con los excesos extrañamente amenazadores de los misterios orientales. Penteo, rey de Tebas, es asesinado por su madre, Ágave, y por las otras bacantes. Por haber desafiado a Dionisos al no reconocer su poder ni su divinidad, Penteo es horriblemente castigado y la obra termina con el reconocimiento general del te-

rrible poder de ese dios excéntrico. Los comentaristas modernos de *Las bacantes* han observado los extraordinarios efectos intelectuales y estéticos que tiene la obra; no han pasado por alto el detalle histórico de que Eurípides «seguramente estuvo influido por el nuevo aspecto que debieron adoptar los cultos dionisíacos a la luz de las religiones extranjeras de Bendis, Cibeles, Sabazios, Adonis e Isis, que fueron introducidas desde Asia Menor y el Mediterráneo oriental y se extendieron por El Pireo y Atenas durante los años de frustración e irracionalidad de la guerra del Peloponeso».[31]

Los dos aspectos de Oriente que lo oponen a Occidente en este par de obras seguirán siendo los motivos esenciales de la geografía imaginaria europea. Una línea de separación se dibuja entre los dos continentes; Europa es poderosa y capaz de expresarse, Asia está derrotada y distante. Esquilo *representa* a Asia, la hace hablar en boca de la anciana reina de Persia, la madre de Jerjes. Europa articula Oriente; esta articulación es la prerrogativa, no ya de un titiritero, sino de un auténtico creador cuyo poder de dar vida representa, fomenta y constituye un espacio que, de otro modo, sería silencioso y peligroso, que estaría más allá de las fronteras familiares. Hay una analogía entre la *orchestra* de Esquilo que contiene al mundo asiático tal y como lo concibe el dramaturgo y la instruida envoltura de la erudición orientalista que también se mantendrá firme en la vasta y amorfa extensión asiática para someterla a un examen a veces favorable, pero siempre dominante. En segundo lugar, está el motivo de un Oriente que se insinúa peligroso. La racionalidad se ve minada por los excesos orientales cuyo misterioso atractivo se opone a los valores que parecen ser normales. La diferencia que separa al Este del Oeste se simboliza a través de la severidad con la que, al principio, Penteo rechaza a las histéricas bacantes; pero cuando más tarde él mismo se hace bacante, es asesinado por no haber sabido valorar las primeras amenazas de Dionisos, más que por haber sucumbido ante él. La lección que Eurípides intenta darnos se hace más dramática por la presencia en la obra de Cadmo y Tiresias, dos ancianos prudentes que se dan cuenta de que «la soberanía» sola no dirige a los hombres;[32] estos personajes explican que el juicio existe para aprehender correc-

tamente la fuerza de los poderes extraños y para acomodarse a ellos con habilidad. A partir de aquí los misterios orientales se tomarán en serio, sobre todo porque suponen un desafío para la mente racional occidental, que deberá ejercer de otra manera su ambición y su poder permanentes.

Pero una gran división como la existente entre Occidente y Oriente desemboca en otras más pequeñas, sobre todo cuando una civilización tiende a llevar a cabo empresas y actividades en el exterior, como por ejemplo viajes, conquistas y nuevas experiencias. En la Grecia y la Roma clásicas, los geógrafos, los historiadores, los personajes públicos como César, los oradores y los poetas contribuyeron a los fondos de la ciencia taxonómica tradicional, que hacía distinciones entre las diferentes razas, regiones, naciones y mentes; en gran medida este proceso se llevó a cabo para su utilización interna y sirvió para demostrar que los romanos y los griegos eran superiores a otros pueblos. Pero el interés por Oriente tenía su propia tradición de clasificación y jerarquización. Desde por lo menos el siglo II a.C., ningún viajero, ningún potentado occidental ambicioso que dirigiera su mirada hacia el Este podía ignorar que Heródoto —historiador, viajero y cronista de curiosidad inagotable— y Alejandro —rey guerrero, conquistador y científico— habían estado allí. Oriente se subdividía, por tanto, en regiones ya conocidas, visitadas, y conquistadas por Heródoto, Alejandro y sus epígonos, y en regiones que todavía no habían sido conocidas, visitadas, ni conquistadas. El cristianismo completó el establecimiento de las principales esferas existentes dentro de Oriente: había un Oriente Próximo y un Extremo Oriente, un Oriente familiar, que René Grousset llama *«l'empire du levant»*,[33] y un Oriente extraño. En la geografía de la mente, por tanto, se producía una oscilación con respecto a Oriente, a veces era un mundo antiguo al que se volvía, como al Edén o al Paraíso, para establecer allí una nueva versión de lo antiguo, y otras era un lugar completamente nuevo al que se llegaba, como Colón a América, para establecer un Nuevo Mundo (aunque irónicamente, el propio Colón creyó que había descubierto una parte nueva del mundo antiguo). Ciertamente ninguno de estos orientes era en sentido estricto una

cosa o la otra; lo que es interesante es la oscilación entre los dos, su poder de sugestión y su capacidad para entretener y confundir la mente.

Consideremos ahora cómo Oriente y en particular Oriente Próximo, desde la antigüedad se conocía en Occidente como su gran opositor complementario. Se conocía la Biblia y la ascensión del cristianismo; se sabía de algunos viajeros que habían trazado las rutas del comercio y construido un sistema regulado de intercambios comerciales, como Marco Polo y después de él Lodovico di Varthema y Pietro della Valle; se conocía a ciertos fabulistas, como Mandeville; se conocían los terribles movimientos orientales de conquista, principalmente el islam, y las peregrinaciones militantes, sobre todo las Cruzadas. Todo junto dio lugar a un archivo con una estructura interna que se construyó a partir de la literatura relacionada con estas experiencias y de la que proviene un número restringido de géneros típicos: el viaje, la historia, la fábula, el estereotipo y la confrontación polémica. Estas lentes a través de las cuales se observa Oriente modelan el lenguaje, la percepción y la forma del contacto entre el Este y el Oeste. Lo que da una cierta unidad a estos contactos tan numerosos es la oscilación de la que he hablado antes. Lo que es evidentemente extraño y lejano adquiere, por una u otra razón, la categoría de algo más familiar. Se tiende a dejar de juzgar las cosas porque sean completamente extrañas o completamente conocidas; surge una nueva categoría intermedia, una categoría que permite ver realidades nuevas, realidades que se ven por primera vez como versiones de una realidad previamente conocida. En esencia, una categoría de este tipo no es una manera de recibir nueva información, sino un método para controlar lo que parece ser una amenaza para la perspectiva tradicional del mundo. Si la mente debe tratar de pronto con lo que considera una forma de vida radicalmente nueva (como el islam apareció en Europa en la alta Edad Media), la respuesta, por regla general, es conservadora y defensiva. Se considera que el islam es una versión nueva y fraudulenta de alguna experiencia previa, en este caso, del cristianismo. La amenaza es sofocada, los valores familiares se imponen y al final la mente reduce la presión que se ejerce sobre ella

adaptando las cosas a su medida, considerándolas «originales» o «repetitivas». El islam, por tanto, es «manejado»: se controla su novedad y su sugestividad de manera que sea posible hacer discriminaciones relativamente matizadas que habrían sido imposibles si la cruda novedad del islam no hubiera sido tratada. La idea de Oriente en toda su extensión, por tanto, oscila en la mente occidental entre el menosprecio hacia lo que es familiar y el estremecimiento de placer —o temor— hacia la novedad.

Pero desde el punto de vista del islam, aunque Europa no le respetara, era normal que le temiera. Tras la muerte de Mahoma en el año 632, la hegemonía militar y después la cultural y religiosa del islam creció enormemente. Primero Persia, Siria y Egipto, luego Turquía, después el norte de África; todas estas regiones fueron cayendo ante los ejércitos musulmanes; en los siglos VIII y IX se conquistó España, Sicilia y partes de Francia; en los siglos XIII y XIV el islam llegó al poder en la India, Indonesia y China. Y ante este asalto extraordinario, Europa solo pudo responder con miedo e incluso con una especie de terror. Los autores cristianos que fueron testigos de las conquistas islámicas tenían escaso interés en aprender la elevada cultura y la magnificencia de los musulmanes, que eran, como dijo Gibbon, «contemporáneos al período más oscuro e indolente de los anales europeos» (aunque con algo de satisfacción añadió: «Desde que ha aumentado la producción de ciencia en Occidente, parece que el estudio en Oriente ha languidecido y declinado»).[34] La opinión cristiana característica sobre los ejércitos orientales era que tenían «todo el aspecto de un enjambre de abejas, pero que con mano dura [...] devastaban todo»; así los describía Erchembert, un clérigo de Monte Cassino del siglo XI.[35]

No sin razón el islam pasó a ser un símbolo de terror, de devastación, de lo demoníaco y de hordas de odiados bárbaros. Para Europa el islam fue un trauma que perduró hasta el final del siglo XVII, el «peligro otomano» latente en toda Europa representaba para toda la civilización cristiana una constante amenaza y, con el tiempo, la civilización europea incorporó al tejido de su vida esa amenaza y su tradición, sus grandes acontecimientos, sus figuras, virtudes y vicios.

En la Inglaterra renacentista, como cuenta Samuel Chew en su clásico estudio *The Crescent and the Rose*, «un hombre de educación e inteligencia medias» podía observar y tenía al alcance de la mano en la escena londinense un número relativamente grande de acontecimientos detallados de la historia del islam otomano y de sus incursiones en la Europa cristiana.[36] Quiero decir con esto que las ideas sobre el islam que circulaban eran necesariamente una versión devaluada del sólido peligro que simbolizaba para Europa. Como los sarracenos de Walter Scott, la representación que hacía Europa de los musulmanes, otomanos o árabes, era siempre una manera de controlar a un Oriente temible, y lo mismo se puede decir hasta cierto punto de los métodos de los orientalistas eruditos contemporáneos, cuyo tema de estudio no es el propio Oriente, sino Oriente convertido en algo conocido y, por tanto, menos temible para los lectores occidentales.

No hay nada especialmente controvertido o reprensible en esta domesticación de lo exótico; en realidad se produce entre todas las culturas y entre todos los hombres. Pero lo que a mí me interesa es insistir en el hecho de que el orientalista, igual que cualquier persona que reflexionara en el Occidente europeo sobre Oriente o que tuviera alguna experiencia de él, realizó este tipo de operación mental. No obstante, lo que es todavía más importante es el vocabulario y las imágenes limitadas que, como consecuencia de esto, se impusieron a sí mismos. La manera en que el islam fue recibido por Occidente es un ejemplo perfecto de ello y ha sido admirablemente estudiado por Norman Daniel. Una de las fuerzas que actuaban en los pensadores cristianos cuando intentaban comprender el islam era la analogía: como Cristo era la base de la fe cristiana, se suponía —bastante incorrectamente— que Mahoma era para el islam lo que Cristo para el cristianismo. De ahí, el polémico nombre «mahometismo» dado al islam, y el epíteto de «impostor» que se aplicaba automáticamente a Mahoma.[37] A partir de este y otros muchos malentendidos, «se formó un círculo cerrado que nunca fue roto por una exteriorización de la imaginación [...]. El concepto cristiano del islam era integral y autosuficiente».[38] El islam se convirtió en una imagen —la expresión es

de Daniel, pero me parece que tiene implicaciones importantes para el orientalismo en general— cuya función no era tanto representar al islam en sí mismo, como representarlo para el cristiano de la Edad Media.

> La invariable tendencia a despreciar lo que el Corán significaba o lo que los musulmanes pensaban o decían en determinadas circunstancias implica necesariamente que la doctrina coránica y las otras doctrinas islámicas se presentaban bajo una forma convincente para los cristianos; y que las formas más extravagantes podrían llegar a ser aceptadas si contribuían a aumentar la distancia que separaba a los escritores y a su público de las fronteras del islam. Con muchas reticencias, se aceptó que lo que los musulmanes decían que creían era lo que realmente creían. Había una imagen cristiana en la que los detalles (incluso bajo la presión de los hechos) se reducían a su mínima expresión, mientras que las líneas generales nunca se abandonaban. Había diferencias de matices, pero solo dentro de un esquema común. Todas las correcciones realizadas para aumentar la precisión solo servían para defender lo que acababa de constatarse como vulnerable y para sostener una estructura debilitada. La opinión cristiana era un monumento que no se podía demoler, ni siquiera reconstruir.[39]

Esta imagen rigurosa que el cristianismo tenía del islam se reforzó de muchas maneras; entre ellas se encuentran —durante la Edad Media y el principio del Renacimiento— las diferentes formas de poesía, de controversias eruditas y de supersticiones populares.[40] En esa época Oriente Próximo no estaba en absoluto integrado en la imagen corriente que del mundo se tenía en la cristiandad latina: la *Chanson de Roland*, por ejemplo, muestra a los sarracenos adorando a Mahoma y a Apolo. Hacia la mitad del siglo xv, como R. W. Southern ha demostrado brillantemente, los pensadores europeos serios veían cada vez con mayor claridad «que había que hacer algo a propósito del islam», el cual había invertido la situación al haber conseguido sus tropas entrar en Europa oriental. Southern cuenta un episodio espectacular que se produjo entre 1450 y 1460, cuando cuatro hombres instruidos, Juan de

Segovia, Nicolás de Cusa, Jean Germain y Eneas Silvio (Pío II), intentaron ocuparse del problema del islam a través de una *contraferentia* o «conferencia». La idea fue de Juan de Segovia, y consistía en celebrar una conferencia conjuntamente con el islam en la que los cristianos intentarían que los musulmanes se convirtieran en masa. Él consideraba que esta conferencia era un instrumento con una función política y estrictamente religiosa, y, con palabras que estremecerían la sensibilidad moderna, exclamó que «incluso aunque tuviera que durar diez años, sería menos costosa y menos perjudicial que una guerra». No hubo ningún acuerdo entre los cuatro hombres, pero el episodio es crucial porque fue un intento bastante sutil —que formaba parte de una tentativa general europea, desde Beda el Venerable a Lutero— de colocar a un Oriente representativo frente a Europa, de poner *en el escenario* a Europa y a Oriente juntos, y porque fue un intento coherente con la idea de los cristianos de hacer comprender a los musulmanes que el islam no era más que una versión malinterpretada del cristianismo. Southern concluye de la siguiente manera:

> Para nosotros, es evidente que ninguno de estos sistemas cristianos europeos de pensamiento era capaz de dar una explicación totalmente satisfactoria del fenómeno que pretendían explicar, el islam, y aún eran menos capaces de influir en el desarrollo de los acontecimientos de una manera decisiva. En la práctica, el curso de los acontecimientos nunca se desarrolló ni tan bien ni tan mal como los observadores inteligentes habían predicho, y quizá valga la pena señalar que nunca evolucionó de manera más favorable porque los mejores jueces esperaran en secreto un final feliz. ¿Hubo algún progreso [en el conocimiento que el cristiano tenía del islam]? Debo expresar mi convicción de que lo hubo. Incluso si la solución del problema continuaba estando oculta, la manera de exponerlo se volvió más compleja y racional y tuvo mayor relación con la experiencia [...]. Los eruditos que trabajaron en el problema del islam en la Edad Media fracasaron en su intento de encontrar la solución que buscaban y deseaban, pero desarrollaron unos hábitos de pensamiento y un poder de comprensión que, si se hubiera tratado de otras personas y de otros campos de estudio, habrían merecido conseguir buenos resultados.[41]

La mejor parte del análisis de Southern en estas líneas y en las siguientes es su breve historia de los puntos de vista occidentales sobre el islam y su demostración de que finalmente es la ignorancia occidental la que se vuelve más refinada y compleja y no el conocimiento occidental positivo el que adquiere más importancia y precisión. En efecto, las ficciones tienen su propia lógica y su propia dialéctica de crecimiento y declive. En la Edad Media, al carácter de Mahoma se le asignaban gran cantidad de atributos que se correspondían con el «carácter de Hermanos del Libre Espíritu (del siglo XII) que, efectivamente, habían surgido en Europa reclamando que se creyera en ellos y buscando adeptos». Del mismo modo, como Mahoma era considerado un propagador de una revelación falsa, se convirtió también en un compendio de lascivia, libertinaje, sodomía y una completa gama de perfidias que «lógicamente» se derivaban todas de sus fraudes doctrinales.[42] Así, Oriente adquirió, por decirlo de algún modo, representantes y representaciones cada vez más concretas, y coherentes con alguna exigencia occidental. Es como si, después de haber decidido que Oriente era un lugar apropiado para encarnar lo infinito en forma finita, Europa no pudiera dejar de poner en práctica esta teoría; Oriente y el oriental, árabe, musulmán, indio, chino, etc., se convirtieron en seudoencarnaciones repetitivas de algún gran original (Cristo, Europa, Occidente) al que se suponía que estaban imitando. La fuente de estas ideas occidentales más bien narcisistas cambió con el tiempo, pero no su carácter. Así, encontraremos que en los siglos XII y XIII se creía que Arabia era «un asilo natural para los herejes proscritos situado al borde del mundo cristiano»,[43] y que Mahoma era un apóstata astuto; mientras que en el siglo XX un instruido orientalista, un especialista erudito señalará que el islam realmente no es más que una herejía arriana de segundo orden.[44]

Nuestra descripción inicial del orientalismo como disciplina erudita adopta ahora un carácter nuevo y concreto. Normalmente un campo de estudio es un espacio cerrado. La idea de la representación es una idea teatral: Oriente constituye el escenario en el que todo el Este está encerrado; sobre este escenario aparecerán figuras cuyo

papel consiste en representar el todo del que emanan. Parece ser entonces que Oriente es más un campo cerrado, un escenario teatral próximo a Europa que una extensión ilimitada más allá del mundo familiar, del mundo europeo. Un orientalista no es más que un especialista particular de un saber del que toda Europa es responsable, igual que un determinado público es histórica y culturalmente responsable de los dramas que el dramaturgo ha compuesto de manera técnica (y a los que el público responde). En las profundidades de este escenario oriental se alza un repertorio cultural prodigioso cuyas obras individuales evocan un mundo de una riqueza fabulosa: las esfinges, Cleopatra, el Edén, Troya, Sodoma y Gomorra, Astarté, Isis, Osiris, Saba, Babilonia, los genios, los magos, Nínive, el Preste Juan, Mahoma y mucho más; se realizan puestas en escena, en algunos casos, de nombres mitad imaginados, mitad conocidos, de monstruos, demonios, héroes, terrores, placeres y deseos. La imaginación europea se alimentó copiosamente de este repertorio; desde la Edad Media hasta el siglo XVIII grandes escritores como Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes y los autores de la *Chanson de Roland* y del *Cantar de Mio Cid* se inspiraron en la riqueza de Oriente para escribir sus obras de tal forma que contribuyeron a perfilar con mayor nitidez los contornos de las imágenes, las ideas y las figuras que lo poblaban. Además, una gran parte de lo que se consideraba erudición orientalista en Europa utilizó estos mitos ideológicos incluso cuando el conocimiento parecía progresar auténticamente.

La *Bibliothèque orientale*, de Barthélemy d'Herbelot, publicada en 1697 después de su muerte con un prefacio de Antoine Galland, es un ejemplo célebre que nos permite observar cómo confluían en el teatro orientalista la forma dramática y las imágenes eruditas. La introducción de la reciente *Cambridge History of Islam* considera que la *Bibliothèque*, el discurso preliminar de George Sale en su traducción del Corán (1734) y la *History of Saracens* (1708-1718), de Simon Ockley, fueron «muy importantes» para extender «la nueva comprensión del islam» y para transmitirla a «un público menos académico».[45] Esto es una descripción imperfecta de la obra de D'Herbelot, ya que esta no se limitaba exclusivamente al islam, como ocurre

con las de Sale y Ockley. Con la excepción de la *Historia orientalis*, de Johann H. Hottinger, que apareció en 1651, la *Bibliothèque* siguió siendo la única obra de referencia en Europa hasta principios del siglo XVI. Fue una obra que realmente hizo época debido al enorme campo que abarcaba; Galland, que fue el primer traductor europeo de *Las mil y una noches* y un arabista importante, comparó la obra de D'Herbelot con todas las anteriores a ella haciendo hincapié en la prodigiosa ambición de esta empresa. D'Herbelot, dijo Galland, leyó muchos libros en árabe, persa y turco que le permitieron descubrir materias que hasta entonces habían permanecido ocultas a los europeos.[46] Después de escribir un diccionario de estas tres lenguas orientales, D'Herbelot estudió la historia, la teología, la geografía, la ciencia y el arte orientales tanto en sus aspectos fabulosos como reales. Más tarde decidió componer dos obras: la primera de ellas, una *bibliothèque* o «biblioteca», un diccionario dispuesto alfabéticamente, y la segunda, un *florilège* o antología. Solo completó la primera.

Refiriéndose a la *Bibliothèque*, Galland afirmó que el adjetivo «*orientale*» pretendía incluir principalmente a los países del Mediterráneo oriental, sin embargo —Galland dice con admiración— el período de tiempo abarcado no comenzaba con la creación de Adán y terminaba en los «*temps où nous sommes*»: D'Herbelot se remontó aún más atrás, hasta un período «*plus haut*» si consideramos las historias fabulosas que cuenta acerca del reino de los solimanes antes de la creación de Adán. Según avanza la descripción de Galland, nos vamos dando cuenta de que la *Bibliothèque*, al pretender ser un compendio completo de los conocimientos existentes sobre materias como la Creación, el Diluvio, la destrucción de Babel, etc., es como «cualquier otra» historia con la diferencia de que las fuentes de D'Herbelot eran orientales. Dividió la historia en dos tipos: la historia sagrada y la historia profana (los judíos y cristianos entraban en el primer apartado y los musulmanes en el segundo), y en dos períodos: antes y después del Diluvio. Así, D'Herbelot pudo estudiar historias tan diversas como la historia de los mongoles, la de los tártaros, la de los turcos, y la de los eslavos; también incluyó todas las provincias del imperio musulmán, desde el Extremo Oriente hasta las Co-

lumnas de Hércules con sus costumbres, sus ritos, sus tradiciones, sus comentarios, sus dinastías, sus palacios, sus ríos y su flora. Esta obra, aunque también prestaba cierta atención a *«la doctrine perverse de Mahomet, qui a causé si grands dommages au Christianisme»*, se detenía en el tema más que cualquier otro trabajo anterior. Galland concluyó su *«Discours»* asegurando al lector que la *Bibliothèque* de D'Herbelot era *«utile et agréable»*. Otros orientalistas como Postel, Escalígero, Golio, Pockoke y Erpenio escribieron estudios orientalistas que resultaron ser demasiado gramaticales, lexicográficos, geográficos, etc. Solo D'Herbelot pudo escribir una obra capaz de convencer a los lectores europeos de que el estudio de la cultura oriental no era solamente algo ingrato e infructuoso; solo D'Herbelot, según Galland, intentó formar en la mente de sus lectores una idea suficientemente amplia de lo que significaba conocer y estudiar Oriente, una idea que pudiera a la vez llenar la mente y satisfacer las grandes esperanzas previamente concebidas.[47]

Con esfuerzos como los de D'Herbelot, Europa descubrió que era capaz de abarcar Oriente y de orientalizarlo. Se puede encontrar un cierto aire de superioridad en algunas partes de lo que Galland decía sobre su *materia orientalia* y la de D'Herbelot; del mismo modo que, en la obra de los geógrafos del siglo XVII, como Raphael du Mans, los europeos podían percibir que Oriente se estaba distanciando de la ciencia occidental y estaba siendo superado por ella.[48] Pero lo que parece evidente no es solo la ventaja de la perspectiva occidental, sino también la existencia de una técnica triunfante que permite abarcar la inmensa fecundidad de Oriente y hacerla accesible sistemática e incluso alfabéticamente al público occidental. Cuando Galland dijo que D'Herbelot respondió a lo que se esperaba de él, creo que se refería a que la *Bibliothèque* no intentó modificar las ideas recibidas sobre Oriente. La labor de cualquier orientalista es *confirmar* Oriente ante los ojos de sus lectores, jamás pretende ni intenta perturbar las sólidas convicciones que ya tienen. Todo lo que la *Bibliothèque orientale* hizo fue representar Oriente de una manera más completa y clara; lo que podía haber sido una colección de hechos desconectados entre sí y tomados al azar, hechos referidos a la historia del Mediterráneo oriental,

a la imaginería bíblica, a la cultura islámica, a unos nombres de lugares, etc., se transformó en un panorama racional de Oriente de la A a la Z. En la entrada «Mahoma», D'Herbelot primero dio todos los nombres que se le atribuían al profeta y luego confirmó sus valores ideológicos y doctrinales de la siguiente manera:

> *C'est le fameux imposteur Mahomet, Auteur et Fondateur d'une hérésie, qui a pris le nom de religion, que nous apellons Mahometane.* Voyez *le titre d'Eslam.*
>
> *Le Interprètes de l'Alcoran et autres docteurs de la Loy Musulmane ou Mahometane ont appliqué à ce faux prophète tous les éloges, que les Ariens, Paulitiens ou Paulianistes & autres Hérétiques ont attribué à Jésus-Christ, en lui ôtant sa Divinité* [...].[49]*

«Religión mahometana» es la designación europea apropiada (e insultante); «islam», que precisamente es el nombre musulmán correcto, es relegado a otra entrada. La «herejía [...] que nosotros llamamos mahometana» está «tomada» como la imitación de una imitación cristiana de la verdadera religión. Así, en el largo relato histórico de la vida de Mahoma, D'Herbelot puede dedicarse a hacer una narración más o menos directa. Pero lo que cuenta en la *Bibliothèque* es el puesto que se le asigna a Mahoma. El peligro que supone una herejía que circula libremente desaparece cuando se la transforma en la materia ideológicamente explícita de una entrada alfabética. Mahoma ya no se pasea por el mundo occidental como un libertino inmoral y amenazante, permanece tranquilamente situado en su parte (que se admite que es importante) del escenario orientalista.[50] Se le dan una genealogía, una explicación e incluso una evolución y todo eso se clasifica en simples afirmaciones que le impiden seguir vagando por otros lugares.

---

* Este es el famoso impostor Mahoma, Autor y Fundador de una herejía, que ha adoptado el nombre de religión, a la que nosotros llamamos Mahometana. Véase la entrada de *islam*.

»Los intérpretes del Alcorán y otros Doctores de la Ley Musulmana y Mahometana atribuyeron a este falso profeta todos los elogios que los Arrianos, Paulicianos o Paulanistas y otros herejes otorgaron a Jesucristo, despojándole de su divinidad [...].»

Unas «imágenes» de Oriente como estas son imágenes porque representan o hacen las veces de una gran entidad que, de otra manera, sería demasiado difusa, y porque permiten abarcarla o verla; son también *caracteres*, como el del fanfarrón, el avaro o el glotón que produjeron Teofrasto, La Bruyère o Selden. Quizá no sea correcto decir que unos caracteres como los de *miles gloriosus* o Mahoma el impostor se pueden ver, ya que se supone que el confinamiento discursivo de un carácter permite aprehender un tipo genérico sin dificultad ni ambigüedad. El carácter de Mahoma que ofrece D'Herbelot es, con todo, una *imagen* porque el falso profeta forma parte de una representación teatral general llamada *orientale* cuya totalidad está contenida en la *Bibliothèque*.

La calidad didáctica de la representación orientalista no se puede separar del resto del espectáculo. En una obra erudita como la *Bibliothèque orientale*, que fue el resultado de estudios e investigaciones sistemáticos, el autor impone un orden estricto al material con el que ha trabajado; además quiere que el lector comprenda bien que lo que la página impresa transmite es un juicio ordenado y sistematizado del material. Lo que la *Bibliothèque* ofrece es una idea del poder y la efectividad del orientalismo que le recuerda al lector que, en lo sucesivo, para llegar a Oriente, deberá atravesar las redes y los códigos que ofrece el orientalismo. Oriente no solo es adaptado a las exigencias morales del cristianismo occidental, sino que también es limitado por una serie de actitudes y juicios que la mente occidental remite a otros trabajos orientalistas y no a las fuentes orientales para su verificación y corrección. El escenario orientalista, como lo he llamado, se convierte en un sistema de rigor moral y epistemológico. De ese modo, como disciplina que representa el conocimiento institucionalizado que Occidente tiene de Oriente, el orientalismo llega a ejercer una influencia que se extiende en tres direcciones: hacia Oriente, hacia el orientalismo y hacia el «consumidor» occidental de orientalismo. Sería incorrecto, en mi opinión, subestimar la fuerza de esta triple acción. En efecto, Oriente («allí», hacia el Este) es corregido e incluso penalizado por encontrarse fuera de las fronteras de la sociedad europea, de «nuestro» mundo; Oriente así se *orientaliza*,

proceso que no solo afecta a Oriente en tanto que provincia del orientalismo, sino que obliga al lector occidental no iniciado a aceptar las codificaciones orientalistas (por ejemplo, la clasificación alfabética de la *Bibliothèque* de D'Herbelot) como si fueran el *verdadero* Oriente. En resumen, la realidad está en función del juicio erudito y no del material en sí mismo, que con el tiempo parece deberle al orientalismo incluso la existencia.

Todo este proceso didáctico tiene una explicación fácil y comprensible. Hay que recordar que todas las culturas imponen ciertas correcciones sobre la cruda realidad, transformando una suma de objetos mal delimitados en unidades de conocimiento. El problema no reside en que se realice esta conversión, es perfectamente natural que la mente humana se resista al asalto que le produce lo extraño; por esta razón, ciertas culturas han tendido a imponer transformaciones completas sobre otras culturas, recibiéndolas no como son, sino como deberían ser para beneficiar al receptor. Para el occidental, sin embargo, lo oriental siempre *se parecía* a algún aspecto de Occidente; para los románticos alemanes, por ejemplo, la religión india era esencialmente una versión oriental del panteísmo germano-cristiano. Pero la labor del orientalista consiste siempre en convertir Oriente en algo diferente de lo que es, en otra cosa: lo hace en su beneficio, en el de su cultura y, en algunos casos, por lo que cree que es el bien del oriental. Este proceso de conversión es un proceso sistemático: se enseña, tiene sus propias sociedades, sus publicaciones, sus tradiciones, su vocabulario y su retórica, todo lo cual se relaciona de modo fundamental con las normas culturales y políticas que prevalecen en Occidente. Y, como demostraré, tiende a volverse más totalizador en sus tentativas, de tal modo que cuando uno pasa revista al orientalismo de los siglos XIX y XX, la impresión que predomina es la de una fría esquematización.

Esta esquematización comenzó muy pronto y los ejemplos que he dado sobre la representación que Occidente hacía de Oriente en la Grecia clásica lo demuestran. La construcción de las representaciones más recientes está fuertemente articulada sobre las antiguas, su esquematización ha estado extraordinariamente cuidada y su coloca-

ción en la geografía imaginaria de Occidente ha tenido una eficacia espectacular. Todo esto se puede ilustrar muy bien a través de un análisis del *Inferno* de Dante. Los logros de Dante en *La Divina Comedia* consistieron en combinar, sin una relación aparente, la pintura realista de la vida mundana y un sistema universal y eterno de valores cristianos. Lo que Dante, el peregrino, ve cuando atraviesa el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso es una visión única del Juicio. Paolo y Francesca, por ejemplo, son considerados prisioneros eternos del Infierno por sus pecados, pero los vemos representando, de hecho viviendo, los personajes y las acciones que les han llevado allí, donde permanecerán eternamente. Así, cada una de las figuras de la visión de Dante no solo se representa a sí misma, sino también es una re-presentación típica de su personaje y del destino que se le asigna.

«Maometto» —Mahoma— aparece en el canto 28 del *Inferno*. Está situado en el octavo de los nueve círculos del Infierno, en la novena de las diez Fosas de Malebolge, un círculo de fosas tenebrosas que rodean la fortaleza de Satán en el Infierno. Así, Dante, antes de llegar hasta Mahoma, atraviesa círculos en los que hay gente cuyos pecados son menores: los lujuriosos, los avaros, los gulosos, los heréticos, los coléricos, los suicidas y los blasfemos. Después de Mahoma solo están los farsantes y los traidores (entre los que están Judas, Bruto y Casio) antes de llegar al fondo del Infierno que es donde se encuentra Satán. Mahoma, pues, pertenece, dentro de la rígida jerarquía de malvados, a la categoría de lo que Dante llama *seminator di scandalo e di scisma*. El castigo de Mahoma, que es también su destino eterno, es particularmente repugnante: ser eternamente partido en dos, desde la barbilla hasta el ano, como si fuera, dice Dante, un barril cuyas duelas se abriesen. Los versos de Dante no escatiman aquí ninguno de los detalles escatológicos que un castigo tan violento supone. Las entrañas y los excrementos de Mahoma se describen con una precisión absoluta. Mahoma explica a Dante su castigo, el mismo que se le ha asignado a Ali, que le precede en la línea de pecadores a los que el diablo ayudante está dividiendo en dos; le pide a Dante que advierta a un tal fra Dolcino, cura renegado cuya secta predicaba la comunidad de mujeres y de bienes y que fue

acusado de tener una querida, del destino que le espera. El lector habrá podido darse cuenta de que Dante vio un paralelismo entre la sensualidad indignante de fra Dolcino y la de Mahoma y entre las pretensiones de lograr una supremacía teológica de ambos.

Pero esto no es todo lo que Dante tiene que decir sobre el islam. Antes de esto, en el *Inferno* aparece un pequeño grupo de musulmanes. Avicena, Averroes y Saladino están entre esos virtuosos paganos que, junto a Héctor, Eneas, Abraham, Sócrates, Platón y Aristóteles, están encerrados en el primer círculo para sufrir un castigo mínimo (e incluso honorable) por no haber podido beneficiarse de la revelación cristiana. Dante, naturalmente, admira sus grandes virtudes y sus talentos, pero como no fueron cristianos debe condenarlos, aunque sea levemente, al Infierno. Es verdad que la eternidad puede nivelar las diferencias, pero en cualquier caso, el anacronismo y la anomalía tan particular que supone poner a las grandes figuras precristianas en la misma categoría de condenación «pagana» que a los musulmanes poscristianos no le crea ningún problema a Dante. Aunque el Corán especifica que Jesús es un profeta, Dante prefiere considerar a Saladino y a los grandes filósofos musulmanes como fundamentalmente ignorantes del cristianismo. El hecho de que también ellos puedan ocupar el nivel distinguido junto a los héroes y sabios de la antigüedad es un punto de vista histórico comparable al que adoptó Rafael en el fresco *La escuela de Atenas* en el que Averroes aparece en la Academia al lado de Sócrates y Platón (y comparable también a los *Dialogues des morts*, de Fénelon, escritos entre 1700 y 1718, donde Sócrates y Confucio discuten entre ellos).

La discriminación y los refinamientos de la comprensión poética del islam por parte de Dante son un ejemplo de esa determinación esquemática, casi cosmológica, con la que el islam y sus representantes son creados por la aprehensión geográfica, histórica y sobre todo moral de Occidente. Los datos empíricos sobre Oriente o sobre alguna de sus partes tienen poca importancia, lo que cuenta y es decisivo es lo que he llamado la visión orientalista, visión que en ningún caso está reservada solo al erudito profesional, sino que más bien pertenece a todos los que en Occidente han pensado sobre Oriente. El poder poé-

tico de Dante acentúa y hace más representativas estas perspectivas sobre Oriente. Mahoma, Saladino, Averroes y Avicena han sido fijados en una cosmología visionaria —fijados, dispuestos, encajonados y aprisionados—, después de haber tenido en cuenta solamente su «función» y los personajes que representan en el escenario sobre el que aparecen. Isaiah Berlin ha descrito el efecto de estas actitudes de la siguiente manera:

> En una cosmología de este tipo [...], el mundo de los hombres (y en algunas versiones, el universo entero) es una jerarquía simple y total; de tal forma que para explicar por qué cada objeto es como es, está donde está en el momento en el que está y hace lo que hace se dice *eo ipso* cuál es su objetivo, hasta qué punto lo cumple satisfactoriamente y cuáles son las relaciones de coordinación y subordinación entre los objetivos de las diferentes entidades teleológicas de la pirámide armoniosa que forman colectivamente. Si esta imagen de la realidad es verdadera, la explicación histórica, como cualquier otra forma de explicación, debe consistir sobre todo en asignar a los individuos, los grupos, las naciones y las especies su propio lugar en el esquema universal. Conocer el lugar «cósmico» de un objeto o de una persona es decir lo que es y lo que hace y al mismo tiempo, por qué debe ser lo que es y hacer lo que hace. Por lo tanto, es una sola y misma cosa ser y tener un valor, existir y tener una función (y cumplirla más o menos bien). El esquema y solo él da la vida o la quita y confiere un designio, es decir un valor y un sentido, a todo lo que existe. Comprender es percibir los esquemas [...]. Cuanto más inevitable podamos mostrar que es un suceso, una acción o un carácter, mejor lo entenderemos, más profunda será la intuición del investigador y más cerca estaremos de la verdad última. Esta actitud es profundamente antiempírica.[51]

Así es la actitud orientalista en general. Comparte con la magia y la mitología el carácter de sistema cerrado que se contiene y refuerza a sí mismo y en el que los objetos son lo que son porque son lo que son de una vez y para siempre, por razones ontológicas que ningún material empírico puede expulsar o alterar. El contacto europeo con

Oriente y específicamente con el islam fortaleció este sistema de representación de Oriente y, como Henry Pirenne ha sugerido, hizo del islam la esencia misma de un ser exterior contra el cual se cimentó la civilización europea a partir de la Edad Media. El declive del Imperio romano, como resultado de la invasión de los bárbaros, tuvo el efecto paradójico de incorporar modos bárbaros a la cultura romana y mediterránea: la Romania; mientras que, dice Pirenne, como consecuencia de las invasiones islámicas, que comenzaron en el siglo VII, el centro de la cultura europea se alejó del Mediterráneo que era entonces una provincia árabe, y se situó en el norte: «El germanismo comienza su papel. Hasta entonces se había prolongado la tradición romana. Ahora va a desarrollarse una civilización romano-germánica original». Europa estaba encerrada en sí misma: Oriente, cuando no era simplemente un lugar de comercio, estaba cultural, intelectual y espiritualmente *fuera* de Europa y de la civilización europea que, en palabras de Pirenne, se convirtió en «una gran comunidad cristiana tan amplia como la *ecclesia* [...]. Occidente estaba entonces viviendo su propia vida».[52] En el poema de Dante, en las obras de Pedro el Venerable y de otros orientalistas cluniacenses, en los escritos de polemistas cristianos contra el islam, desde Guibert de Nogent y Beda a Roger Bacon, Guillermo de Trípoli, Burchard de Mont-Sion y Lutero, en el *Cantar de Mio Cid*, en la *Chanson de Roland* y en el *Otelo* de Shakespeare (ese «engañador del mundo») Oriente y el islam siempre se representaban como intrusos que tenían un papel especial que desempeñar *en el interior* de Europa.

La geografía imaginaria que se extiende desde los vivos retratos que se encuentran en el *Inferno* hasta los prosaicos casilleros de la *Bibliothèque orientale*, de D'Herbelot, legitima un vocabulario y un universo de discurso peculiar y representativo de la discusión y comprensión del islam y de Oriente. Lo que este discurso considera que es un hecho —por ejemplo, que Mahoma es un impostor— es un componente del discurso, una afirmación que el discurso obliga a hacer siempre que el nombre de Mahoma aparece. Subyaciendo en todas las diferentes unidades del discurso orientalista —con esto me refiero simplemente al vocabulario que se emplea cuando se habla o

escribe de Oriente— hay un conjunto de figuras representativas o tropos. Estas figuras son para el Oriente real —o para el islam que es de lo que principalmente estoy tratando— lo que los disfraces estilizados son para los personajes de una obra; son algo parecido a, por ejemplo, la cruz que Cualquier Hombre lleva o el disfraz de abigarrados colores que viste el arlequín en la *commedia dell'arte*. En otras palabras, no necesitamos buscar una correspondencia entre el lenguaje utilizado para describir Oriente y el propio Oriente no solamente porque el lenguaje sea impreciso, sino porque ni siquiera pretende ser preciso. Lo que intenta hacer, como Dante lo intentó en el *Inferno*, es describir Oriente como algo extraño e incorporarlo esquemáticamente a un escenario teatral cuyo público, director y actores son *para* Europa y solo para Europa. De aquí la oscilación entre lo familiar y lo extraño. Mahoma siempre es el impostor (familiar porque pretende ser como el Jesús que nosotros conocemos) y siempre el oriental (extraño, porque aunque de alguna manera sea como Jesús, después de todo, es muy diferente).

Mejor que hacer una lista de todas las figuras del discurso que se asocian a Oriente —su extrañeza, su diferencia, su sensualidad exótica...— podemos generalizar sobre ellas viendo cómo se transmitieron a través del Renacimiento. Son declarativas y evidentes, el tiempo que emplean es el eterno intemporal, transmiten una impresión de repetición y de firmeza, son siempre simétricas y, sin embargo, radicalmente inferiores a su equivalente europeo que a veces se especifica y a veces no. Para todas estas funciones, frecuentemente es suficiente con emplear la palabra *es*. Así, Mahoma *es* un impostor; la frase fue canonizada en la *Bibliothèque* de D'Herbelot y dramatizada, de alguna manera, por Dante. No se necesita ninguna justificación, la prueba necesaria para culpar a Mahoma está contenida en la palabra «es». No es necesario precisar la frase, ni tampoco decir que Mahoma *era* un impostor, ni hace falta considerar por un momento que quizá no sea necesario repetir la afirmación; esta se repite, él *es* un impostor, y cada vez que se dice, se vuelve poco a poco más impostor, mientras que el autor de la declaración gana un poco más de autoridad simplemente por haberla hecho. Así, la famosa biografía

de Mahoma del siglo XVII escrita por Humphrey Prideaux tiene como subtítulo *The True Nature of Imposture*. En fin, es evidente que una categoría como la de impostor (u oriental en este caso) implica —de hecho exige— la existencia de un contrario que no sea otra cosa de manera fraudulenta ni tenga necesidad de una identificación explícita constante. Y ese contrario es el «occidental» o, en el caso de Mahoma, Jesús.

Desde un punto de vista filosófico, el tipo de lenguaje, de pensamiento y de visión que yo he llamado de manera general orientalismo es una forma extrema de realismo; es una manera habitual de tratar cuestiones, objetos, cualidades y regiones supuestamente orientales; los que lo emplean quieren designar, nombrar, indicar y fijar aquello de lo que están hablando con una palabra o una frase. Se considera entonces que esa palabra, o esa frase, ha adquirido una cierta realidad o que simplemente es la realidad. Desde un punto de vista retórico, el orientalismo es absolutamente anatómico y enumerativo: utilizar su vocabulario es comprometerse a particularizar y dividir las realidades de Oriente en partes manejables. Desde un punto de vista psicológico, el orientalismo es una forma de paranoia, un saber que no es del mismo tipo que el saber histórico ordinario, por ejemplo. Estas son algunas consecuencias de la geografía imaginaria y de las espectaculares fronteras que traza. A continuación voy a estudiar algunas de las transmutaciones específicamente modernas de estas consecuencias orientalistas.

III

Proyectos

Es necesario examinar las conquistas más llamativas del orientalismo, aunque solo sea para juzgar hasta qué punto Michelet estaba equivocado (y se alejaba de la verdad) cuando enunció la idea de esa grandiosa amenaza: «Oriente avanza invencible y fatal hacia los dioses de la luz a causa del encanto de sus sueños, de la magia de su *chiaroscuro*».[53] Las relaciones culturales, materiales e intelectuales entre Europa y Oriente han pasado por numerosas fases, aunque la línea de demarcación entre Este y Oeste siempre ha causado cierta impresión en Europa. Pero, en general, fue el Oeste el que avanzó hacia el Este, y no a la inversa. El orientalismo es el término genérico que empleo para describir la aproximación occidental hacia Oriente, es una disciplina a través de la cual Oriente fue (y es) abordado sistemáticamente como tema de estudio, de descubrimiento y de práctica. Pero además utilizo la palabra para designar ese conjunto de sueños, imágenes y vocabularios que están a disposición de cualquiera que intente hablar de lo que queda al este de la línea divisoria. Estos dos aspectos del orientalismo no son incompatibles, ya que utilizándolos Europa pudo avanzar hacia Oriente con seguridad y no de una manera metafórica. Llegados a este punto me gustaría examinar las huellas materiales de este avance.

Hasta el siglo XIX, con la excepción del islam, Oriente fue para Europa un dominio con una historia continua de dominación occidental que nadie había puesto en cuestión. Esto resulta evidente si consideramos la experiencia británica en la India, la experiencia portuguesa en las Indias Orientales, China y Japón y las experiencias francesa e italiana en diferentes regiones de Oriente. Hubo casos oca-

sionales en los que la intransigencia indígena quiso perturbar el idilio, como cuando en 1638-1639 un grupo de cristianos japoneses expulsó a los portugueses de la región; sin embargo, por regla general, solo el Oriente árabe e islámico presentó ante Europa un desafío permanente desde un punto de vista político e intelectual y, durante algún tiempo, económico. Por tanto, a lo largo de casi toda su historia el orientalismo ha estado marcado por el sello de la turbia actitud de Europa con respecto al islam. Es este aspecto tan delicado del orientalismo el que me interesa estudiar.

Sin duda, el islam, por muchas razones, fue una provocación real; estaba inquietantemente cerca de la cristiandad, tanto desde un punto de vista geográfico como cultural. Se inspiraba en las tradiciones judeohelénicas, había legado algunos de sus elementos creativos al cristianismo; podía enorgullecerse de sus numerosos éxitos militares y políticos; y esto no era todo, los países islámicos estaban justo al lado de las tierras bíblicas, y las dominaban; además, el corazón de los dominios islámicos siempre ha sido la región más cercana a Europa, la que se ha llamado Oriente Próximo. El árabe y el hebreo eran lenguas semíticas y juntas disponían de un material enormemente importante para el cristianismo. Desde el final del siglo VII hasta la batalla de Lepanto en 1571, el islam, en cualquiera de sus formas árabe, otomana, norteafricana o española, dominó y amenazó de modo efectivo a la cristiandad europea. El islam superó y eclipsó a Roma, y esto es algo que ningún europeo de ayer o de hoy puede olvidar. Y Gibbon tampoco fue una excepción como se evidencia en el párrafo siguiente de su *Decline and Fall*:*

> En los días victoriosos de la República romana, el senado tenía como objetivos limitar sus consejos y legiones a una sola guerra y destruir completamente a un primer enemigo antes de provocar las hostilidades de un segundo. Estas dos tímidas máximas políticas fueron desdeñadas por la magnanimidad y el entusiasmo de los califas árabes que

---

* Trad. cast., *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*, Turner, Madrid, 1984.

> con el mismo éxito y vigor invadieron las tierras de los sucesores de Augusto y de Artajerjes; y así, estas monarquías rivales se convirtieron a la vez en presa de un enemigo al que durante mucho tiempo habían despreciado. Durante los diez años que duró la administración de Omar, los sarracenos redujeron y pusieron bajo su obediencia treinta y seis mil ciudades y castillos, destruyeron cuatro mil iglesias o templos de infieles y edificaron mil cuatrocientas mezquitas para practicar la religión de Mahoma. Cien años después de que el profeta hubiera huido de La Meca, las armas y el reino de sus sucesores se extendían desde la India al océano Atlántico sobre provincias diversas y distantes [...].[54]

Cuando el término *Oriente* no era simplemente sinónimo de todo el Oriente asiático, ni designaba de manera general lo lejano y exótico, se entendía que se refería rigurosamente al Oriente islámico. Este Oriente «militante» llegaba a representar lo que Henri Baudet ha llamado «el maremoto asiático».[55] Ciertamente esto sucedió en Europa hasta que a mediados del siglo XVIII, ciertos compendios de saber «oriental», como era el caso de la *Bibliothèque orientale* de D'Herbelot, cesaron de referirse únicamente al islam, a los árabes y a los otomanos. Hasta ese momento, la memoria cultural había dado una preeminencia comprensible a los sucesos relativamente lejanos, como la caída de Constantinopla, las Cruzadas y las conquistas de Sicilia y España. Pero si todo esto significó la amenaza de Oriente, al mismo tiempo, no logró que desapareciera el resto de Asia.

En efecto, estaba la India, donde Portugal había instalado las primeras bases de la presencia europea a principios del siglo XVI, después fue Europa, principalmente Inglaterra, la que, tras un largo período (desde 1600 hasta 1758) de actividad esencialmente comercial, dominó políticamente la India y la ocupó. Pero la India, por sí misma, nunca supuso una amenaza indígena para Europa. Por el contrario, fue la disgregación de la autoridad local que dejó el país abierto a la rivalidad y al control político europeo, lo que ocasionó que Europa pudiera tratar al Oriente indio con esa arrogancia de propietario y jamás con el sentimiento de peligro reservado al islam.[56] Sin embargo, entre esta arrogancia y lo que parecía ser un conocimiento

positivo preciso existió una gran disparidad. En la *Bibliothèque* de D'Herbelot las entradas de los temas indopersas estaban todas fundamentadas en fuentes islámicas, y es cierto que hasta principios del siglo XIX, cuando se hablaba de «lenguas orientales», se entendía únicamente «lenguas semíticas». El resurgir oriental del que hablaba Quinet tuvo la función de ensanchar los límites bastante estrechos dentro de los cuales el islam era el ejemplo oriental que servía para todo.[57] El sánscrito, la religión y la historia de la India no alcanzaron la categoría de conocimientos científicos hasta finales del siglo XVIII, después de los esfuerzos realizados por sir William Jones, pero incluso el interés que Jones tuvo por la India le vino a través de su previo interés por el islam.

No es sorprendente, pues, que el primer gran trabajo de erudición oriental después de la *Bibliothèque* de D'Herbelot fuera la *History of Saracens*, de Simon Ockley, cuyo primer volumen apareció en 1708. Un reciente historiador del orientalismo opina que la actitud que Ockley adopta con los musulmanes —a saber, que los cristianos europeos les debían sus primeros conocimientos filosóficos— «fue un impacto doloroso» para su público europeo. En efecto, Ockley no se contentó con exponer esta clara superioridad islámica; también «dio a Europa su primera muestra auténtica y sustancial del punto de vista árabe en las guerras con Bizancio y Persia».[58] Sin embargo, Ockley tuvo buen cuidado de disociarse de la influencia contagiosa del islam, y, al contrario que su colega William Whiston (sucesor de Newton en Cambridge), siempre dejó bien claro que el islam era una indignante herejía. Por otra parte, Whiston fue expulsado de Cambridge en 1709 debido al entusiasmo que manifestó por todo lo islámico.

Para acceder a las riquezas (orientales) de la India siempre había sido necesario atravesar las provincias islámicas y resistir los peligrosos efectos del islam, sistema de creencias cuasi arriano. Y al menos durante la gran parte del siglo XVIII, Gran Bretaña y Francia lo consiguieron. El Imperio otomano permanecía desde hacía tiempo inmerso en una situación de senectud confortable (para Europa), hasta ser inscrito en el siglo XIX como «la cuestión oriental». Gran Bretaña y Francia se enfrentaron en la India entre 1744 y 1748 y de nuevo en-

tre 1756 y 1763, hasta que en 1769 Gran Bretaña se hizo con el control económico y político del subcontinente. ¿Hasta qué punto, pues, fue inevitable la decisión que tomó Napoleón de acosar al Imperio oriental británico, interceptando en primer lugar su paso por territorio islámico en Egipto?

Aunque fue inmediatamente precedida por al menos dos grandes proyectos orientalistas, la invasión napoleónica de Egipto en 1798 y su incursión en Siria tuvieron enormes consecuencias para la historia moderna del orientalismo. Antes de Napoleón, solo se habían llevado a cabo dos intentos (ambos realizados por eruditos) de invadir Oriente, desvelarlo e ir más allá del refugio relativo del Oriente bíblico. El primero fue el de Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), un teórico excéntrico del igualitarismo, un hombre que trataba de conciliar en su mente el jansenismo con el catolicismo ortodoxo y el brahmanismo, y que quiso viajar a Asia para probar que la existencia primitiva del pueblo elegido y de las genealogías bíblicas era verdadera. En lugar de esto, rebasó los límites de su primer objetivo y viajó hasta Surat donde encontró un depósito de textos avésticos y los tradujo. Raymond Schwab ha dicho a propósito del misterioso fragmento avéstico que impulsó a Anquetil a hacer ese viaje que mientras «los eruditos observaban el famoso fragmento de Oxford y después volvían a sus estudios, Anquetil lo vio y se fue a la India». Schwab también señala que Anquetil y Voltaire, aunque temperamental e ideológicamente opuestos entre sí, tenían un interés similar por Oriente y por la Biblia, «el uno para hacer que la Biblia fuera más incuestionable, el otro para hacerla más increíble». La traducción que Anquetil hizo del *Zend Avesta* sirvió irónicamente a los propósitos de Voltaire, ya que los descubrimientos de Anquetil «condujeron rápidamente a la crítica de los textos (bíblicos) que hasta entonces se habían considerado textos revelados». El efecto de la expedición de Anquetil está muy bien descrito por Schwab:

> En 1759, Anquetil terminó en Surat su traducción del *Avesta*; en 1786 en París, el de los *Upanisads*: había abierto un canal entre los hemisferios del genio humano al desbloquear y extender el viejo humanis-

mo de la cuenca del Mediterráneo. Hacía menos de cincuenta años, sus compatriotas se preguntaban cómo era lo persa cuando él les enseñaba a comparar los monumentos persas con los griegos. Antes de sus investigaciones, la información sobre el pasado remoto de nuestro planeta solo se buscaba entre los grandes escritores latinos, griegos, judíos y árabes; la Biblia se consideraba un bloque aislado, un aerolito. El universo de la escritura estaba al alcance de la mano, pero apenas nadie parecía sospechar la inmensidad de aquellas tierras desconocidas. Con su traducción del *Avesta* empezaron a conseguirse los primeros logros que llegaron a sus cotas más altas debido a las investigaciones en Asia Central sobre las lenguas que se multiplicaron después de Babel. En nuestras escuelas, hasta entonces limitadas a la estrecha herencia grecolatina del Renacimiento (gran parte de la cual había sido transmitida a Europa por el islam), él introdujo la visión de numerosas civilizaciones inmemoriales y de una infinidad de literaturas. Desde entonces ya no eran solo algunas provincias europeas las que habían dejado su marca en la historia.[59]

Por primera vez Oriente se revelaba ante Europa en la materialidad de sus textos, de sus lenguas y de sus civilizaciones. También por primera vez, Asia adquiría unas dimensiones intelectuales e históricas precisas que permitían consolidar los mitos de su distancia y su inmensidad geográfica. Por ese sentido inevitable que siempre tiende a compensar la repentina expansión cultural, a las labores orientales de Anquetil le sucedieron las de William Jones, segundo de los proyectos prenapoleónicos que he mencionado antes. Si Anquetil abrió grandes perspectivas, Jones las cerró, codificando, haciendo tablas y comparando. Antes de abandonar Inglaterra para marchar a la India en 1783, Jones ya dominaba el árabe, el hebreo y el persa. Estos eran quizá sus méritos menos importantes; también era poeta, jurista, tenía una mente enciclopédica, era un clasicista, un erudito infatigable cuyas capacidades valdrían como carta de recomendación para Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt y Samuel Johnson. Con el tiempo fue nombrado para «un puesto honorable y provechoso en las Indias», y nada más llegar allí para tomar posesión de su cargo en la Compañía de las Indias Orientales, comenzó sus

investigaciones personales, que consistieron en reunir, delimitar y domesticar Oriente y de ese modo convertirlo en una provincia del conocimiento europeo. En su obra personal titulada *Objects of Enquiry During My Residence in Asia* enumeró entre sus temas de investigación: «Las leyes de los hindúes y de los mahometanos, la política y la geografía modernas del Indostán, el mejor modo de gobernar Bengala, la aritmética, la geometría y diversas ciencias de los asiáticos, la medicina, la química, la cirugía y la anatomía de los indios, la producción natural de la India, la poesía, la retórica y la moralidad en Asia, la música de las naciones orientales, los negocios, la industria, la agricultura, y el comercio de la India». El 17 de agosto de 1787 escribió modestamente a lord Althorp: «Mi ambición es conocer la *India* mejor de lo que cualquier otro europeo la haya conocido jamás». Aquí es donde Balfour en 1910 pudo encontrar el primer modelo de su pretensión de conocer Oriente, como inglés, más y mejor que cualquier otra persona.

Oficialmente Jones se ocupaba de los asuntos legales, una actividad con una significación simbólica en la historia del orientalismo. Siete años antes de que Jones llegara a la India, Warren Hastings había decidido que los indios debían gobernarse según sus propias leyes, proyecto más ambicioso de lo que parece, si tenemos en cuenta que el código de leyes sánscrito solo existía entonces para uso corriente en una traducción al persa, y ningún inglés en esa época sabía sánscrito lo suficientemente bien como para consultar los textos originales. Un funcionario oficial de la Compañía, Charles Wilkins, primero aprendió bien sánscrito y después comenzó a traducir las *leyes* de Manu; en esta tarea la ayuda de Jones fue muy importante (Wilkins fue el primer traductor del *Bhagavadgita*). En enero de 1784, Jones convocó la asamblea inaugural de la Asiatic Society of Bengal que iba a ser para la India lo que la Royal Society era para Inglaterra. Como primer presidente de la sociedad y magistrado, Jones adquirió un conocimiento efectivo de Oriente y de los orientales, que más tarde le llevaría a ser el fundador indiscutible del orientalismo (la frase es de A. J. Arberry). Los objetivos de Jones fueron gobernar, aprender y después comparar Oriente con Occidente, objetivos que

realizó con su irresistible tendencia a codificar y a reducir la infinita variedad de Oriente a «un resumen completo» de leyes, figuras, costumbres y obras. Su declaración más famosa indica hasta qué punto el orientalismo moderno, incluso en sus comienzos filosóficos, fue una disciplina comparativa cuyo principal objetivo era encontrar una fuente oriental lejana e inofensiva para las lenguas europeas:

> El *sánscrito*, sin tener en cuenta su antigüedad, es una lengua con una estructura maravillosa, más perfecta que la del *griego*, más rica que la del *latín* y de un refinamiento más exquisito que la de cualquiera de las dos aunque mantenga con ambas una gran afinidad tanto en las raíces de los verbos como en las formas gramaticales, una afinidad tan fuerte que no la ha podido producir el azar; de hecho tan fuerte que ningún filólogo podría examinarlas sin concluir que las tres proceden de un tronco común.[60]

Muchos de los primeros orientalistas ingleses que estuvieron en la India fueron, como Jones, juristas eruditos y otros eran médicos con fuertes tendencias misioneras, lo que no deja de ser interesante. Según lo que conocemos de ellos, la mayoría estaban obsesionados con el doble propósito de estudiar «las ciencias y las artes de Asia, con la esperanza de lograr mejoras allí y de perfeccionar el conocimiento de las artes en Europa»:[61] así se presentó el objetivo común de los orientalistas en el *Centenary Volume* de la Royal Asiatic Society fundada en 1823 por Henry Thomas Colebrooke. En su trato con los orientales de su tiempo, los primeros orientalistas profesionales, como Jones, tenían solo dos funciones que desempeñar, pero no podemos reprocharles hoy la estrechez que el carácter occidental oficial de su presencia en Oriente imponía a su humanidad. Eran o bien jueces o bien médicos. Incluso Edgar Quinet, que escribió desde un punto de vista más metafísico que realista, fue vagamente consciente de esta relación terapéutica. *«L'Asie a les prophétes —dijo en Le Génie des religions—, l'Europe a les docteurs».*[62] El conocimiento apropiado de Oriente pasaba por un estudio concienzudo de los textos clásicos y solo después de eso, por la aplicación de esos textos al

Oriente moderno. Enfrentado a la decrepitud evidente del oriental moderno y a su impotencia política, el orientalista europeo estimó que su deber era rescatar una parte del grandioso pasado clásico de Oriente que se había perdido, para así «facilitar las mejoras» en el Oriente actual. Lo que el europeo tomó del pasado oriental clásico fue una visión (y miles de hechos y objetos) que solo él podía utilizar en las mejores condiciones; al oriental moderno, le facilitó las cosas y le hizo beneficiarse de su opinión sobre lo que era mejor para el Oriente moderno.

Una de las características que tenían todos los proyectos orientalistas anteriores al de Napoleón era que su éxito no se podía preparar con antelación. Anquetil y Jones, por ejemplo, aprendieron lo que aprendieron sobre Oriente una vez que estuvieron allí. Se enfrentaron a todo Oriente y solo después de algún tiempo y de una dosis considerable de improvisación pudieron reducirlo a una provincia más pequeña. Por otro lado, Napoleón quería nada menos que apoderarse de todo Egipto, y sus preparativos antes de la expedición fueron de una magnitud y meticulosidad sin precedentes. Aun así, estos preparativos fueron fanáticamente esquemáticos y —si se me permite usar la palabra— librescos, características que voy a analizar a continuación. Parece ser que, sobre todo, eran tres cosas las que Napoleón tenía en mente cuando en 1797 se preparaba en Italia para su siguiente golpe militar. Primero, y dejando aparte el poder siempre amenazante de Inglaterra, después de sus éxitos militares que habían culminado con el Tratado de Campo Formio ya solo le quedaba el Este para conseguir una gloria adicional. Además, Talleyrand había hecho recientemente unas observaciones sobre *«les avantages à retirer de colonies nouvelles dans les circonstances présentes»*, y esta idea, junto a la agradable posibilidad de perjudicar a Gran Bretaña, le empujó hacia Oriente. Segundo, a Napoleón siempre, desde su adolescencia, le había atraído Oriente; sus manuscritos de juventud, por ejemplo, contienen un resumen que hizo de la *Histoire des arabes*, de Marigny, y de todos sus escritos y conversaciones se deduce que estaba impregnado, como Jean Thiry ha dicho, de las memorias y las glorias que formaban parte del Oriente de Alejandro en general y de

Egipto en particular.[63] Así, la idea de reconquistar Egipto como un nuevo Alejandro se le ocurrió por sí misma, combinada con el beneficio adicional de conseguir una nueva colonia islámica a costa de Inglaterra. En tercer lugar Napoleón consideró que Egipto era un proyecto viable precisamente porque lo conocía desde un punto de vista táctico, estratégico, histórico y —no lo subestimemos— textual, a través de la lectura de los textos de las autoridades europeas clásicas y recientes. Todo esto indica que, para Napoleón, Egipto era un proyecto que fue adquiriendo realidad primero en su mente y después a través de sus preparativos de la conquista, gracias a unas experiencias que pertenecen más al ámbito de las ideas y de los mitos reunidos en los textos que al de la realidad empírica. Por tanto, sus planes para Egipto se convirtieron en el primero de una serie de contactos entre Europa y Oriente en los que la especialidad del orientalista se ponía directamente al servicio de la conquista colonial; en efecto, a partir de los tiempos de Napoleón, cuando un orientalista tenía que decidir si su lealtad y sus simpatías estaban del lado de Oriente o del Occidente conquistador, siempre elegía este último. Lo mismo podríamos decir del propio emperador, que veía Oriente solo como lo habían codificado primero los textos clásicos y después los expertos orientalistas, cuya visión, basada en los textos clásicos, parecía un útil sustituto de cualquier contacto verdadero con el Oriente real.

Es bastante conocido el hecho de que Napoleón implicó a docenas de «sabios» en su expedición egipcia; por eso no es necesario que nos extendamos más en este asunto. Su intención era conformar una especie de archivo viviente de la expedición, compuesto por estudios de todos los temas y dirigidos por los miembros del Institut d'Égypte que él había fundado. Lo que quizá sea menos conocido es que Napoleón se apoyó en la obra de un viajero francés, el conde de Volney, cuyo *Voyage en Égypte et en Syrie* apareció en dos volúmenes en 1787. Salvo un corto prefacio personal que informa al lector de que al haber recibido una repentina cantidad de dinero (de una herencia), pudo hacer un viaje al Este en 1783, el *Voyage* de Volney es un documento de una impersonalidad casi opresiva. Volney, evidentemente, se consideraba un hombre de ciencia cuya labor era siempre registrar

el «*état*» de lo que veía. El punto culminante del *Voyage* se encuentra en el segundo volumen y consiste en una exposición sobre el islam como religión.[64] Las opiniones de Volney eran canónicamente hostiles al islam, como religión y como sistema de instituciones políticas. Sin embargo, Napoleón consideró que esta obra y las *Considérations sur la guerre actuel des turcs* (1788), de Volney, tenían una particular importancia. Volney, después de todo, era un astuto francés y —como Chateaubriand y Lamartine un cuarto de siglo después— consideraba Oriente Próximo el lugar propicio para realizar las ambiciones coloniales francesas. Lo que Napoleón encontró útil en Volney fue la enumeración por orden creciente de dificultad de los obstáculos a los que cualquier fuerza expedicionaria francesa debería enfrentarse en Oriente.

Napoleón se refiere explícitamente a Volney en sus reflexiones sobre la expedición egipcia, las *Campagnes d'Égypte et de Syrie 1798-1799*, que dictó al general Bertrand en Santa Elena. Volney, dijo él, consideraba que había tres barreras que se oponían a la hegemonía francesa en Oriente, y que cualquier fuerza expedicionaria francesa, por tanto, tendría que librar tres batallas: una contra Inglaterra, la segunda contra la Sublime Puerta y la tercera y más difícil contra los musulmanes.[65] Los juicios de Volney eran sagaces y difíciles de refutar, ya que para Napoleón era evidente, como lo hubiera sido para cualquiera que leyera a Volney, que el *Voyage* y las *Considérations* eran textos que debían determinar las acciones de todo europeo que deseara vencer en Oriente. En otras palabras, que la obra de Volney constituyó un manual destinado a atenuar el impacto humano que un europeo podía sentir al entrar en contacto directo con Oriente: leed los libros, parece haber sido la tesis de Volney, y lejos de sentiros desorientados por Oriente, lo someteréis.

Napoleón tomó las palabras de Volney casi al pie de la letra, pero con una sutilidad característica. Desde el momento en que la Armée d'Égypte apareció en el horizonte egipcio, todos los esfuerzos que se hicieron iban dirigidos a convencer a los musulmanes de que «*nous sommes les vrais musulmans*», como proclamó Bonaparte el 2 de julio de 1798 ante el pueblo de Alejandría.[66] Equipado con

un grupo de orientalistas (y sentado a bordo de un buque llamado *Orient*), Napoleón utilizó la enemistad de los egipcios hacia los mamelucos, así como llamamientos a la idea revolucionaria de la igualdad de oportunidades para todos, para hacer una guerra benigna y selectiva contra el islam. Lo que más impresionó al primer cronista árabe de la expedición, Abd-al-Rahman al-Jabarti, fue la manera en la que Napoleón utilizó a los eruditos para cuidar sus contactos con los nativos; también quedó sorprendido al observar de cerca al estamento intelectual europeo moderno.[67] Napoleón intentó por todos los medios demostrar que combatía por el islam; todo lo que decía se traducía al árabe literario, y recomendaba al ejército francés que jamás olvidara la sensibilidad islámica. (Desde este punto de vista compárense las tácticas de Napoleón en Egipto, con las del *Requerimiento*, un documento español redactado en 1513 que debía ser leído en voz alta a los indios.)[68]* Cuando Napoleón consideró que su fuerza era insuficiente para imponerse a los egipcios, intentó hacer que los imames, cadíes, muftíes y ulemas interpretaran el Corán en favor de la Grande Armée. Con este propósito, invitó a los sesenta ulemas que enseñaban en al-Azhar a su cuartel general, les brindó honores militares completos y después les cumplimentó con su admiración por el islam y por Mahoma y con su veneración evidente hacia el Corán con el que parecía perfectamente familiarizado. Esto

* Redactado por Juan López de Palacios Rubios, dice en una de sus partes: «Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen; y de como lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presentes rogamos que de ello sean testigos». *(N. del E.)*

funcionó, y pronto la población de El Cairo pareció haber perdido su desconfianza hacia los ocupantes.[69] Después, Napoleón le dio a su representante Kleber rigurosas instrucciones para que, cuando él se fuera, administrara Egipto valiéndose de los orientalistas y de los dirigentes religiosos que pudiera ganar para su causa; cualquier otra política sería demasiado costosa y poco razonable.[70] Hugo creyó haber plasmado la gloria diplomática de la expedición oriental de Napoleón en su poema «Lui»:

Au Nil je le retrouve encore
L'Égypte resplendit des feux de son aurore;
Son astre impérial se lève a l'Oriente.

Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges,
Prodige, il étonna la terre des prodiges.
Les vieux scheiks vénéraient l'émir jeune et prudent;
Le peuple redoutait ses armes inouïes;
Sublime, il apparut aux tribes éblouies
Comme un Mahomet d'Occident.[71]*

Un triunfo así solo podía haber sido preparado antes de la expedición militar y lo tenía que haber organizado alguien que solamente conociera Oriente a través de lo que había leído en los libros o de lo que le habían transmitido los eruditos. La idea de llevarse consigo una academia entera es una muestra de esa actitud textual hacia Oriente, actitud que, a su debido tiempo, fue reforzada por unos decretos revolucionarios específicos (particularmente el del 10 de germinal del año III —30 de marzo de 1793—, que establecía una *école publique*

* «En el Nilo, lo encuentro de nuevo, / Egipto brilla con el fuego de su aurora; / su astro imperial se alza sobre Oriente.

»Vencedor, entusiasta, resplandeciente de prestigio, / prodigioso, asombró a la tierra de los prodigios. / Los viejos sheijs veneraban al emir joven y prudente; / el pueblo temía sus armas inauditas; / sublime, apareció ante las tribus maravilladas / como un Mahoma de Occidente.»

en la Bibliothèque Nationale para enseñar árabe, turco y persa)[72] cuyo objetivo racionalista era disipar los misterios e institucionalizar todo el conocimiento, incluso el más recóndito. Así, muchos de los traductores orientalistas de Napoleón fueron discípulos de Silvestre de Sacy que, a partir de junio de 1796, fue el único profesor de árabe de la École Publique des Langues Orientales. Sus discípulos fueron los grandes orientalistas que dominaron el campo durante más o menos tres cuartos de siglo. Muchos de ellos resultaron ser muy útiles desde un punto de vista político, del mismo modo que algunos lo habían sido para Napoleón en Egipto.

Pero los contactos que Napoleón mantuvo con los musulmanes constituían solo una parte de su proyecto de dominar Egipto. La otra parte consistía en dejarlo completamente abierto, hacerlo totalmente accesible al investigador europeo. Egipto, ese país que hasta entonces había estado inmerso en la oscuridad, esa parte de Oriente hasta aquel momento conocida solo por medios indirectos, por las expediciones de los primeros viajeros, de los eruditos y de los conquistadores, se iba a convertir en un departamento del saber francés. En este punto también son evidentes las actitudes textuales y esquemáticas. El Instituto, con sus equipos de químicos, historiadores, biólogos, arqueólogos, cirujanos y especialistas en la antigüedad, constituía la división instruida del ejército, si bien su labor era menos agresiva: traducir Egipto al francés moderno. A diferencia de la *Description de l'Égypte*, del abad Le Mascrier de 1735, la de Napoleón iba a ser una empresa universal. Casi desde el principio de la ocupación, Napoleón se encargó de que el Instituto comenzara sus reuniones, sus experimentos y su misión de recopilar material, como diríamos hoy. Lo más importante era que todo lo que se decía, se veía y se estudiaba, se registrara y, de hecho, se registró en esa gran apropiación colectiva de un país por otro que es la *Description de l'Égypte*, publicada en veintitrés enormes volúmenes entre 1809 y 1828.[73]

Lo singular de la *Description* no es solo su tamaño, ni siquiera la inteligencia de sus autores, sino su actitud hacia el tema del que se ocupa; y es esta actitud la que hace que sea una obra de gran interés para el estudio de los proyectos orientalistas modernos. Las primeras

páginas de su *Préface historique* escrito por Jean-Baptiste-Joseph Fourier, secretario del Instituto, dejan claro que al «hacer» Egipto, los eruditos estaban también abordando directamente un tema con una especie de significación cultural e histórica no adulterada. Egipto era el centro de atención de las relaciones entre África y Asia, entre Europa y el Este, entre la memoria y la actualidad.

> Situado entre África y Asia y de fácil comunicación con Europa, Egipto ocupa el centro del antiguo continente. Este país solo muestra grandes recuerdos, es la patria de las artes y conserva innumerables monumentos; sus principales templos y los palacios que habitaron sus reyes todavía subsisten a pesar de que sus edificios menos antiguos ya se habían construido antes de la guerra de Troya. Homero, Licurgo, Solón, Pitágoras y Platón fueron a Egipto para estudiar ciencias, religión y leyes. Alejandro fundó allí una ciudad opulenta que durante mucho tiempo dominó el comercio y fue testigo de las decisiones que Pompeyo, César, Marco Aurelio y Augusto tomaron sobre el destino de Roma y del mundo entero. Es, por tanto, normal que este país atraiga la atención de los ilustres príncipes que dirigen el destino de las naciones.
>
> No ha habido ningún país medianamente poderoso en Occidente o en Asia que no haya vuelto sus ojos hacia Egipto y no lo haya visto, de alguna manera, como un terreno naturalmente suyo.[74]

Como Egipto estaba cargado de significado para las artes, las ciencias y el gobierno, su papel consistía en ser el escenario en el que sucederían acciones de una importancia histórica y mundial. Así, al apoderarse de Egipto, una potencia moderna demostraría de modo natural su fuerza, y justificaría la historia; el propio destino de Egipto era ser anexionado preferiblemente por Europa. Además esta potencia entraría también a formar parte de una historia cuyo factor común lo definían personajes de la talla de Homero, Alejandro, César, Platón, Solón y Pitágoras que en otro tiempo habían honrado a Oriente con su presencia. Oriente, en resumen, existió como un conjunto de valores que se relacionaban no con sus realidades modernas, sino con una serie de contactos que había tenido con un pasado europeo remo-

to. Esto es un ejemplo puro de la actitud esquemática y textual a la que me he referido.

Fourier continúa en el mismo tono durante más de cien páginas (a propósito, cada página tiene un metro cuadrado de superficie, parece como si se hubiera pensado que el proyecto y el tamaño de las páginas debían tener las mismas dimensiones). A partir de un pasado impreciso y mal delimitado, sin embargo, debe justificar la expedición napoleónica como un hecho necesario cuando sucedió. Fourier nunca abandona la perspectiva teatral; conocedor de su público europeo y de los personajes orientales que manipulaba escribió:

> Uno recuerda la impresión que produjeron en toda Europa las asombrosas noticias de que Francia estaba en Oriente [...]. Este gran proyecto se meditó en silencio y fue preparado con tanta actividad y secreto que consiguió esquivar la inquieta vigilancia de nuestros enemigos; solo en el momento en que ocurrió, supieron que se había concebido, emprendido y llevado a cabo con éxito [...].

Un *coup de théâtre* tan dramático tenía ventajas también para Oriente:

> Esta región que ha transmitido sus conocimientos a tantas naciones, está hoy inmersa en la barbarie.

Solo un héroe podía reunir todos estos factores, y esto es lo que Fourier describe ahora:

> Napoleón valoró la influencia que este suceso tendría en las relaciones entre Europa, Oriente y África en lo referente a la navegación por el Mediterráneo y al destino de Asia [...]. Quería ofrecer a Oriente el útil ejemplo de Europa, y, finalmente, también pretendía hacer la vida de los habitantes más agradable, y procurarles las ventajas de una civilización perfeccionada.
>
> Nada de esto podía conseguirse sin aplicar las artes y las ciencias al proyecto.[75]

Restaurar una región en estado de barbarie para devolverla a su antigua grandeza clásica, y enseñar (en su beneficio) a Oriente los métodos del Occidente moderno; subordinar o moderar el poder militar para ampliar el proyecto de obtener un conocimiento glorioso en el proceso de la dominación política de Oriente; formular Oriente, darle una forma, una identidad y una definición; reconocer su lugar en la memoria, su importancia para la estrategia imperial y su papel «natural» como apéndice de Europa; dignificar todos los conocimientos almacenados durante la ocupación colonial con el título de «Contribución a la ciencia moderna», cuando los nativos no habían sido consultados y solo habían sido tenidos en cuenta como pretextos para un texto que ni siquiera les era útil a ellos; tener el sentimiento como europeo de disponer, casi a voluntad, de la historia, el tiempo y la geografía de Oriente; instituir nuevas áreas de especialización; establecer nuevas disciplinas; dividir, organizar, esquematizar, poner en cuadros, hacer índices y registrar todo lo que era visible (o invisible); hacer generalizaciones de cada detalle observable y de cada generalización una ley inmutable sobre la naturaleza, el temperamento, la mentalidad, las costumbres o el tipo de los orientales y, sobre todo, transmutar la realidad viviente en una sustancia textual; poseer (o pensar que se posee) la realidad, esencialmente porque no hay nada en Oriente que parezca resistirse a su poder: estas son las características de la proyección orientalista que se realizó en la *Description de l'Égypte* y que permitió y reforzó la absorción totalmente orientalista de Egipto por parte de Napoleón a través de los instrumentos del conocimiento y del poder occidentales. Así, Fourier concluye su prefacio anunciando que la historia recordará cómo *«Égypte fut le théâtre de sa gloire [de Napoleón], et préserve de l'oubli toutes les circonstances de cet évènement extraordinaire».*[76]

La *Description*, de este modo, desplaza a la historia egipcia u oriental en tanto que historia que posee su propia coherencia, identidad y sentido. En su lugar, la historia relatada en la *Description* sustituye a la historia egipcia u oriental identificándola directa e indirectamente con la historia del mundo, por no decir con la de Europa. Preservar un suceso del olvido es equivalente, en la mente orientalista,

a transformar Oriente en un teatro para sus representaciones de Oriente: esto es lo que casi exactamente dice Fourier. Además el poder puro y simple de haber descrito Oriente en términos occidentales modernos consigue que Oriente salga del reino de las tinieblas silenciosas donde ha permanecido ignorado (con la excepción de algún murmullo producido por el sentimiento vasto pero indefinido de su propio pasado) y alcance la claridad de la ciencia europea moderna. Allí, este nuevo Oriente figura —por ejemplo, en las tesis biológicas expuestas por Geoffroy Saint-Hilaire en la *Description*— como una confirmación de las leyes de especialización zoológica formuladas por Buffon,[77] o sirve de *«contraste frappante avec les habitudes des nations Européennes»*.[78] Las *«bizarres jouissances»* de los orientales sirven para iluminar la sobriedad y la racionalidad de los hábitos occidentales, o, por citar una utilidad adicional de Oriente, se buscan para los cuerpos de los europeos equivalentes de esas características fisiológicas de los orientales que les han permitido embalsamar sus cuerpos, de tal forma que los caballeros caídos en el campo del honor puedan ser conservados como reliquias vivas de la gran campaña oriental de Napoleón.[79]

Pero, aunque la ocupación militar napoleónica de Egipto fue un fracaso, no supuso la destrucción de la fertilidad de su proyección completa sobre Egipto y el resto de Oriente. De la ocupación nació, literalmente, la experiencia totalmente moderna de Oriente tal y como se interpretaba desde el interior del universo discursivo que Napoleón había cimentado en Egipto, y cuyos agentes de dominación y diseminación incluían el Instituto y la *Description*. La idea, como ha explicado Charles-Roux, era que Egipto, «devuelto a la prosperidad, regenerado por una administración inteligente e iluminada [...] alumbraría a todos sus vecinos orientales».[80] Sin duda, las otras potencias europeas iban a competir en esta misión y Gran Bretaña más que ninguna otra. Pero lo que iba a ser la perdurable herencia legada a Oriente por esta misión común de Occidente —a pesar de las querellas, de la rivalidad o de la guerra abierta entre los europeos— serían los nuevos proyectos, las nuevas visiones y nuevas empresas que combinaban otras partes más del Viejo Continente con el espíritu europeo de

conquista. Después de Napoleón, por tanto, el lenguaje del orientalismo cambió radicalmente; superó el realismo descriptivo y pasó a ser no solo un estilo de representación, sino un lenguaje y un medio de creación. Al mismo tiempo que las *langues mères*, nombre que Antoine Fabre d'Olivet dio a las fuentes latentes y olvidadas de las lenguas populares de la Europa moderna, Oriente fue reconstruido, ensamblado de nuevo y fabricado con habilidad; en resumen, fue devuelto a la vida por los esfuerzos orientalistas. La *Description* pasó a ser el patrón de todos los esfuerzos que posteriormente se hicieron con el fin de aproximar Oriente a Europa, de absorberlo enteramente y —lo que es más importante— de aniquilarlo o, al menos, dominar y reducir su extrañeza y, en el caso del islam, su hostilidad. Así, el Oriente islámico en lo sucesivo iba a aparecer como una categoría que denotaba el poder orientalista y no al pueblo islámico como grupo de seres humanos ni su historia como historia.

Así, a partir de la expedición napoleónica se publicó toda una serie de productos textuales, desde el *Itinéraire* de Chateaubriand al *Voyage en Oriente*, de Lamartine, *Salambó*, de Flaubert, y, en la misma tradición, *Manners and Customs of Modern Egyptians*, de Lane, y *Personal Narrative of Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*,* de Richard Burton. Lo que unía a estos autores no era solo el fondo de leyendas y experiencias que tenían en común, sino también el hecho de que sabían bien que Oriente era una especie de seno del que habían salido. Si, paradójicamente, estas creaciones llegaron a ser simulacros muy estilizados e imitaciones muy elaboradas de lo que se creía que era un Oriente vivo, esto no disminuye en modo alguno la fuerza de su concepción imaginaria ni la del magisterio europeo sobre Oriente, cuyos prototipos fueron, respectivamente, Cagliostro, la gran personificación europea de Oriente, y Napoleón, su primer conquistador moderno.

La obra artística o textual no fue lo único que produjo la expedición napoleónica. Hubo además, lo cual ciertamente fue más influ-

* Trad. cast., *Mi peregrinación de Medina a La Meca*, 3 vols., Laertes, Barcelona, 1989-1993.

yente, un proyecto científico, cuya manifestación principal es el *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*, de Ernest Renan, acabado en 1848 para obtener —con claridad— el Prix Volney; y un proyecto geopolítico, cuyas mayores manifestaciones son el canal de Suez de Ferdinand de Lesseps y la ocupación británica de Egipto en 1882. La diferencia entre los dos tipos de proyectos no reside solo en sus diferentes dimensiones, sino también en la calidad de su convicción orientalista. Renan creyó de verdad que, en su obra, había creado de nuevo Oriente tal y como era realmente. Lesseps, por otro lado, siempre estuvo un poco asustado por la novedad que suponía su proyecto en el viejo Oriente y este sentimiento se transmitió a todos para los que la apertura del canal en 1869 no fue un hecho ordinario. En su *Excursionist and Tourist Advertiser* del 1 de julio de 1869, el entusiasmo de Thomas Cook relevaba al de Lesseps:

> El 17 de noviembre se va a celebrar el éxito de la hazaña técnica más grande del presente siglo con una fiesta de inauguración magnífica a la que casi todas las familias reales europeas mandarán un representante. La ocasión será verdaderamente excepcional. La construcción de una vía de comunicación por agua entre Europa y el Este es una idea de hace muchos siglos que ha estado en la mente de los griegos, los romanos, los sajones y los galos; pero hasta hace pocos años la civilización moderna no ha empezado a prepararse seriamente para emular el trabajo de los antiguos faraones que hace muchos siglos construyeron un canal entre los dos mares, del cual todavía quedan algunas huellas [...]. Todo lo referente a los trabajos [modernos], se hace a escala gigantesca, y la lectura de un pequeño folleto que describe esta empresa, y que debemos a la pluma del caballero de St. Stoess, nos da una fuerte impresión del genio del gran Maestro —Ferdinand de Lesseps—, a cuya perseverancia, calma, osadía y previsión se debe el que, por fin, se haya convertido en una realidad verdadera y tangible [...] el proyecto de acercar los países del Oeste a los del Este y de unir, así, las civilizaciones de diferentes épocas.[81]

La combinación de viejas ideas con nuevos métodos, la unión de culturas cuyas relaciones hasta el siglo XIX habían sido diferentes, la

auténtica imposición del poder de la tecnología moderna y de la voluntad intelectual sobre entidades hasta entonces estables y separadas geográficamente, como Oriente y Occidente, es lo que Thomas Cook percibe y lo que en sus publicaciones, discursos, proyectos y cartas Ferdinand de Lesseps propaga.

Desde un punto de vista genealógico, Ferdinand de Lesseps había tenido un comienzo afortunado; Mathieu de Lesseps, su padre, había llegado a Egipto con Napoleón y, después de la evacuación de los franceses en 1801, se quedó allí (como «representante no oficial francés», dice Marlowe)[82] durante cuatro años. En muchos de sus escritos posteriores, Ferdinand se refiere al hecho de que el propio Napoleón estaba interesado en abrir un canal, pero que nunca pensó que fuera un objetivo realizable porque sus expertos le informaron mal. Contagiado por la irregular historia de los proyectos del canal, que incluía unos planes franceses concebidos por Richelieu y por los saint-simonianos, Ferdinand de Lesseps volvió a Egipto en 1854 para embarcarse en la empresa que se completaría quince años más tarde. No tenía una base de conocimientos de ingeniería; solo una tremenda fe en sus habilidades casi divinas como arquitecto, promotor y creador le mantuvieron firme en su propósito, y su talento diplomático y financiero le hizo ganar apoyo en Egipto y en Europa; parecía haber adquirido los conocimientos necesarios para llevar las cosas a buen puerto. Lo que quizá le resultó más útil fue que supo cómo colocar a sus colaboradores potenciales en el teatro de la historia mundial y hacerles ver lo que su «*pensée morale*», como él llamó a su proyecto, significaba realmente.

> Ustedes perciben —les dijo en 1860— los inmensos servicios que el acercamiento de Occidente y Oriente pueden rendir a la civilización y a la riqueza común. El mundo espera de ustedes el progreso y ustedes deben responder a las esperanzas del mundo.[83]

De acuerdo con estas ideas, el nombre de la compañía inversora formada por Lesseps en 1858 era muy significativo y reflejaba los grandiosos planes que abrigaba: la Compagnie Universalle. En 1862, la

Académie Française ofreció un premio al mejor poema que se escribiera sobre el canal. Bournier, el ganador, se expresó con varias hipérboles que no contradecían en lo fundamental la imagen que Lesseps tenía de su empresa; veamos algunas de ellas:

Vos pères, les héros, son venus jusqu'ici;
Soyez ferme comme aux intrepides,
Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides,
Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!

Oui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et l'Europe,
Pour ces climats lointain que la nuit enveloppe,
Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu;
Pour les peuples heureux, libres, humains et braves,
Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves,
Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu.[84]*

Nunca Lesseps fue tan elocuente e ingenioso como cuando le convocaron para que justificara el enorme gasto de dinero y de hombres que requería el canal. Fascinó a todos los oyentes con sus estadísticas. Con la misma facilidad podía citar a Heródoto o hablar de estadísticas marítimas. En sus artículos de periódicos de 1864 citó, aprobándola, una observación de Casimir Laconte que decía que una vida excéntrica debería desarrollar en los hombres una originalidad significativa, y a partir de esa originalidad habrían de surgir grandes e inusuales hazañas.[85] Esas hazañas eran su propia justificación. A pesar de su historia inmemorial de fracasos, a pesar de su costo desor-

---

* «Los héroes, vuestros padres, han llegado hasta aquí, / sed firmes como aquellos intrépidos; / como ellos, combatís al pie de las pirámides, / y como a ellos, cuatro mil años os contemplan.

»¡Sí! Es por el universo. Por Asia y por Europa, / por esos paisajes lejanos que envuelve la noche, / por el chino pérfido y el indio semidesnudo; / por los pueblos dichosos, libres, humanos y bravos; / por los pueblos malvados, por los pueblos esclavos. / Por aquellos a los que Cristo les es aún desconocido.»

bitado, a pesar de su desmesurada ambición por alterar la manera en la que Europa trataba a Oriente, el canal merecía la pena. Se trataba de un proyecto capaz de anular las objeciones de los que fueron consultados y, al mejorar Oriente de manera global, era capaz también de hacer lo que los astutos egipcios, los pérfidos chinos y los indios semidesnudos nunca habrían podido hacer por sí mismos.

La ceremonia de inauguración en noviembre de 1869 fue una ocasión que encarnaba perfectamente las ideas de Ferdinand de Lesseps, así como la historia de sus maquinaciones. Durante años, sus discursos, sus cartas y sus panfletos estuvieron repletos de un vocabulario muy enérgico y teatral. En su búsqueda del éxito, llegó a decir de sí mismo (y siempre en primera persona del plural), nosotros hemos creado, luchado, dispuesto, logrado, actuado, reconocido, perseverado y avanzado; nada —repitió muchas veces— podía habernos parado, nada era imposible; y, al final, nada importaba excepto la consecución de *«le résultat final, le grand but»*, que él había concebido, definido, y finalmente ejecutado. Cuando el enviado papal a las ceremonias habló el 16 de noviembre ante los dignatarios reunidos, se esforzaba en su discurso por igualar el espectáculo intelectual e imaginativo que el canal de Ferdinand de Lesseps ofrecía:

> [...] Es factible afirmar que ha sonado la hora, no solamente una de las más solemnes de este siglo, sino también una de las más grandes y decisivas que haya visto la humanidad desde que tiene historia en la tierra. Este lugar en el que confluyen, sin tocarse, África y Asia, esta gran fiesta del género humano, esta asistencia augusta y cosmopolita, todas las razas del globo, todas las banderas, todos los pabellones flotando alegremente en este cielo radiante e inmenso, debajo del cual está la cruz respetada por todos frente a la media luna, ¡cuánta maravilla, cuántos sorprendentes contrastes, cuántos sueños supuestamente quiméricos convertidos en realidades palpables! Y, en esta reunión de tantos prodigios, ¡cuántos temas y perspectivas del porvenir, cuántas gloriosas esperanzas!
>
> [...] Los dos extremos del globo se aproximan; aproximándose se reconocen; reconociéndose todos los hombres, hijos de un único y mismo Dios, experimentan los estremecimientos alegres de su mutua

> fraternidad. ¡Oh Occidente! ¡Oh Oriente! ¡Acercaos, mirad, reconoced, saludad, abrazaos!
>
> [...] Pero tras el fenómeno material, la mirada del penador descubre horizontes más vastos que los espacios mensurables; horizontes sin límites en los que se proyectan los más altos destinos, las más gloriosas conquistas, las más inmortales certidumbres del género humano.
>
> ¡Oh Dios! ¡Que vuestro soplo divino planee sobre las aguas! ¡Que pase y vuelva a pasar, de Occidente a Oriente, de Oriente a Occidente! ¡Oh Dios! ¡Sírvete de esta vía para acercar los hombres unos a otros![86]

El mundo entero parecía congregarse para rendir homenaje a un plan que Dios solo podía bendecir y aprovechar. Se disolvieron las viejas distinciones e inhibiciones. La cruz miraba desde lo alto hacia la media luna, Occidente había llegado a Oriente para no abandonarlo jamás (hasta que en julio de 1956, Gamal Abdel Nasser, recuperó para Egipto el canal pronunciando el nombre de Ferdinand de Lesseps).

En la idea del canal de Suez vemos la conclusión lógica del pensamiento orientalista y, lo que es más interesante, del esfuerzo orientalista. Para Occidente, en otros tiempos Asia había representado el silencio, la distancia y lo extraño; el islam constituía una hostilidad militante para la cristiandad europea. Para superar esas temibles constantes, Oriente requería primero ser conocido, después invadido y conquistado, y luego ser creado de nuevo por los eruditos, los soldados y los jueces que habían desenterrado unas lenguas, unas historias, unas razas y unas culturas olvidadas, para proponerlas —en medio de la incomprensión del Oriente moderno— como el verdadero Oriente clásico que podía ser utilizado para juzgar y gobernar al Oriente moderno. Aparecía un Oriente de inventario; Oriente era una palabra erudita que designaba lo que la Europa moderna acababa de hacer con un Este todavía original. Ferdinand de Lesseps y su canal, finalmente, acabaron con el distanciamiento de Oriente, con su intimidad monástica *lejos de* Occidente y con su exotismo constante. Igual que una barrera de tierra pudo ser transmutada en una arteria líquida, así también Oriente sufrió un cambio sustancial, dejó de ser una presencia

resistente y hostil, para convertirse en un socio servicial y sumiso. Después de Ferdinand de Lesseps ya nadie podía hablar de Oriente como si se tratara de otro mundo; solo existía «nuestro» mundo, «un» mundo que navegaba unido porque el canal de Suez había demostrado lo equivocados que estaban esos últimos provincianos que creían todavía en la diferencia entre los mundos. Por tanto, la noción de «oriental» es una noción administrativa o ejecutiva y está subordinada a factores demográficos, económicos y sociológicos. Para los imperialistas, como Balfour, o para los antiimperialistas, como J. A. Hobson, el oriental, como el africano, es miembro de una raza sometida, y no exclusivamente un habitante de una cierta zona geográfica. Ferdinand de Lesseps había hecho desaparecer la identidad geográfica de Oriente al arrastrar (casi literalmente) Oriente hacia Occidente y, finalmente, al disipar la amenaza del islam. Después de esto, surgirán nuevas categorías y experiencias, incluyendo las imperialistas, y, en su momento, el orientalismo se adaptará a ellas, pero no sin algunas dificultades.

IV

Crisis

Puede parecer extraño hablar de una actitud *textual*, pero un estudioso de la literatura entenderá más fácilmente lo que significa esta expresión si recuerda el tipo de perspectiva adoptada por Voltaire en *Candide** o incluso los comportamientos ante la realidad satirizados por Cervantes en *Don Quijote*. Según ambos escritores, el sentido común enseña que es un error suponer que los libros y los textos pueden ayudar a comprender el desorden impredecible y problemático en el que los seres humanos viven. Aplicar literalmente a la realidad lo que se ha aprendido en los libros es correr el riesgo de volverse loco o de arruinarse. A nadie se le ocurriría utilizar el *Amadís de Gaula* para comprender la España del siglo XVI (o la actual), igual que nadie usaría la Biblia para comprender, por ejemplo, la Cámara de los Comunes. Pero ciertas personas han intentado e intentan todavía usar los textos de esta manera simplista, por eso *Cándido* y *Don Quijote* siguen teniendo actualmente un gran atractivo para los lectores. Parece que un error frecuente es preferir la autoridad esquemática de un texto a los contactos humanos que entrañan el riesgo de resultar desconcertantes; este error ¿está constantemente presente o hay ciertas circunstancias que hacen prevalecer estas actitudes textuales más que otras?

Hay dos situaciones que favorecen la actitud textual. Una es la que se presenta cuando un ser humano entra en contacto con algo relativamente desconocido y amenazante que, hasta entonces, había estado lejos de él. En tal caso no solo recurre a las experiencias que

* Trad. cast., *Cándido*, Edaf, Madrid, 1994.

ha tenido y que se pueden aproximar a esa novedad, sino también a lo que ha leído sobre el tema. Los libros y las guías de viajes son un tipo de textos de alguna manera «naturales», tan lógicos en su composición y en su utilización como cualquier otro libro, precisamente a causa de esta tendencia humana de recurrir a un texto cuando las incertidumbres de un viaje a un país extranjero parecen amenazar su tranquilidad. Muchos viajeros dicen que no han encontrado en determinado país lo que esperaban, y con esto quieren decir que ese país no era lo que cierto libro decía que sería. Y, por supuesto, muchos escritores de libros o guías de viajes componen este tipo de obras para decir que un país es así o que es pintoresco, caro, interesante, etc. En ambos casos la idea que subyace es que los hombres, los lugares y las experiencias se pueden describir siempre en un libro, de tal modo que el libro (o el texto) adquiere una autoridad y un uso mayor incluso que la realidad que describe. Lo que resulta cómico en Fabrizio del Dongo, cuando busca la batalla de Waterloo, no es que no llegue a encontrarla, sino que la busca como algo de lo que los textos le han contado muchas cosas.

La segunda circunstancia que favorece la actitud textual es su éxito aparente. Si alguien lee un libro que afirma que los leones son fieros y se encuentra con un león fiero (naturalmente, estoy simplificando), lo más probable es que se anime a leer más libros del mismo autor y los crea. Pero si, además, el libro del león le instruye sobre cómo tratar a un león fiero y las instrucciones funcionan perfectamente, entonces el autor no solo adquirirá una gran credibilidad, sino que se verá impulsado a escribir otras obras. Existe una compleja dialéctica de reforzamiento por la cual las experiencias de los lectores con la realidad se determinan según lo que han leído, y esto a su vez influye en que los escritores traten temas definidos previamente por las experiencias de los lectores. Un libro que explique cómo manejar a un fiero león puede, así, dar lugar a una serie de libros que traten de temas tales como la fiereza de los leones, los orígenes de la fiereza, etc. De modo similar, a medida que el centro de atención del texto se va concretando más —ya no son los leones, sino su fiereza— podremos esperar que los modos recomendados para manejar la fie-

reza de un león, de hecho, *incrementarán* su fiereza y le forzarán a ser fiero, ya que eso es lo que es, y ya que eso es lo que, en esencia, sabemos nosotros o *solo* podemos saber sobre él.

Un texto que pretenda incluir conocimientos sobre la realidad y que surja de circunstancias similares a las que acabo de describir no es fácil de desechar pues se valora por su competencia. La autoridad de los eruditos, de las instituciones y de los gobiernos puede añadírsele y rodearlo con una aureola de prestigio todavía mayor que su garantía de éxito práctico; y, lo que es más grave, este género de textos puede *crear* no solo un conocimiento, sino también la realidad que parece describir. Con el tiempo, este conocimiento y esta realidad dan lugar a una tradición, o a lo que Michel Foucault llama un discurso; la presencia y el peso específico de esta tradición, más que la originalidad de su autor, son realmente los responsables de los textos producidos a partir de ella. Los textos de este tipo se componen de esas unidades de información preexistentes que Flaubert depositó en el catálogo de *idées reçues*.

Consideremos ahora, según todo esto, a Napoleón y a Ferdinand de Lesseps. Todo lo que más o menos sabían sobre Oriente procedía de los libros que se habían escrito dentro de la tradición del orientalismo y que estaban situados en la biblioteca orientalista de las *idées reçues*. Para ellos, Oriente, como el fiero león, era algo que encontrar y con lo que tratar, *porque* hasta cierto punto los textos hacían que ese Oriente fuera posible. Era un Oriente silencioso, que estaba a disposición de Europa, para que Europa realizara allí proyectos que implicaban a los nativos, aunque ellos nunca fueran responsables directos, y era un Oriente incapaz de resistirse a los proyectos, las imágenes y las descripciones inventadas para él. En la primera parte he considerado que esta relación entre los escritos occidentales (con sus consecuencias) y el mutismo oriental es el resultado y la muestra de la gran fuerza cultural occidental, y de su voluntad de poder sobre Oriente. Pero esta fuerza tiene otro aspecto, un aspecto cuya existencia depende de las presiones que la tradición orientalista y su actitud textual ejercían sobre Oriente, un aspecto que vive su propia vida al igual que la vivirán los libros sobre los fieros leones hasta que

los leones puedan hablar. Pocas veces se ha considerado a Napoleón y a Ferdinand de Lesseps —por citar a dos personas de entre las muchas que hicieron proyectos para Oriente— desde una perspectiva que los muestre actuando en el silencio continuo y en la indeterminación de Oriente, porque precisamente el discurso orientalista, además de la impotencia de Oriente para hacer algo a propósito de ellos, llenó su actividad de sentido, de inteligibilidad y de realidad. El discurso orientalista y lo que lo hizo posible —en el caso de Napoleón, el hecho de tener una potencia militar mucho mayor que la de Oriente— les proporcionaron unos orientales que podían ser descritos en obras como la *Description de l'Égypte* y un Oriente que podía ser horadado, como hizo Ferdinand de Lesseps en Suez. Además, el orientalismo les ofreció el éxito, al menos desde su punto de vista que no tiene nada que ver con el de los orientales.

Una vez que empezamos a pensar en el orientalismo como en una especie de proyección de Occidente sobre Oriente y de voluntad de gobernarlo, nos encontramos con algunas sorpresas. Porque si es cierto que historiadores como Michelet, Ranke, Tocqueville y Burckhardt manejan sus narraciones «como si fueran una historia de una clase particular»,[87] lo mismo se puede decir de los orientalistas que conspiraron contra la historia, el carácter y el destino orientales durante cientos de años. Durante los siglos XIX y XX el número de orientalistas empezó a aumentar porque, por entonces, el territorio de la geografía imaginaria y real había disminuido, porque los contactos entre orientales y europeos eran determinados por la imparable expansión europea en busca de mercados, recursos y colonias y, finalmente, porque el orientalismo había llevado a cabo su propia metamorfosis dejando de ser un discurso erudito, para convertirse en una institución imperial. La prueba de esta metamorfosis aparece ya en lo que he dicho sobre Napoleón, Lesseps, Balfour y Cromer. Sus proyectos sobre Oriente solo pueden ser concebidos como los esfuerzos de visionarios, genios y héroes, en el sentido de Carlyle, desde un punto de vista muy rudimentario. En realidad, Napoleón, Ferdinand de Lesseps, Cromer y Balfour son mucho más *normales* y mucho menos excepcionales, si recordamos los esquemas de D'Herbelot y

de Dante y si les añadimos una máquina modernizada y eficaz (como el imperio europeo de mediados del siglo XIX) y un giro positivo: ya que no se puede eliminar Oriente ontológicamente (como quizá hicieron D'Herbelot y Dante), se tienen los medios para capturarlo, tratarlo, describirlo, mejorarlo y alterarlo radicalmente.

Lo que intento exponer aquí es que la transición desde una aprehensión, una formulación o una definición meramente textual de Oriente, hasta su puesta en práctica en Oriente se llevó a cabo, y que el orientalismo desempeñó una función importante en esta transición —si se me permite utilizar la palabra en sentido literal— *absurda*. En lo que se refiere a su trabajo estrictamente erudito (y creo que la idea de un trabajo estrictamente erudito, desinteresado y abstracto es difícil de entender, aunque sin embargo, la podemos admitir intelectualmente), el orientalismo tuvo muchos logros. Durante su época de esplendor, en el siglo XIX, produjo eruditos, incrementó el número de lenguas que se enseñaban en Occidente y la cantidad de manuscritos editados, traducidos y comentados; en muchos casos proporcionó a Oriente estudiantes europeos llenos de sensibilidad e interés real hacia temas como la gramática del sánscrito, la numismática fenicia y la poesía árabe. Sin embargo —y aquí debemos hablar con claridad—, el orientalismo dominó Oriente. Como sistema de pensamiento sobre Oriente siempre trascendió el detalle específicamente humano para pasar al detalle general «transhumano»; una observación sobre un poeta árabe del siglo X se extendía para convertirse en una política hacia (y acerca de) la mentalidad oriental en Egipto, Irak o Arabia. De igual modo, una aleya del Corán podía ser considerada la mejor muestra de la arraigada sensualidad musulmana. El orientalismo presuponía un Oriente inmutable, absolutamente diferente de Occidente (las razones de esto cambian de una época a otra). Y el orientalismo, en la forma que adoptó después del siglo XVIII, nunca pudo revisarse ni corregirse. Todo esto es la causa de que Cromer y Balfour, como observadores y administradores de Oriente, fueran inevitables.

La proximidad entre política y orientalismo o, dicho de modo más prudente, la enorme probabilidad de que las ideas que el orientalis-

mo proporcionaba sobre Oriente pudieran utilizarse en la práctica política es una verdad importante pero extremadamente delicada. Plantea cuestiones sobre la predisposición hacia la inocencia o culpabilidad, hacia la indiferencia o la complicidad de los grupos de presión cuando se trata de campos como los estudios sobre los negros o las mujeres, provoca necesariamente inquietudes en las conciencias a propósito de las generalizaciones culturales, raciales o históricas, de sus usos, de su valor, de su grado de objetividad y de sus últimos propósitos. Sobre todo, las circunstancias políticas y culturales en las que el orientalismo occidental floreció llaman la atención por la posición rebajada de Oriente o del oriental como objeto de estudio. El Oriente orientalizado que ha definido Anuar Abdel Malek perfectamente, ¿pudo haber sido creado por alguna otra relación que no fuera la relación política amo-esclavo?

> *a*) En el terreno del *planteamiento del problema y de la problemática* [...] [el orientalismo] considera a Oriente y a los orientales como un «objeto» de estudio marcado con el sello de lo Otro —como todo lo que es diferente, bien sea «sujeto» u «objeto»— pero con un carácter de lo Otro constitutivo y esencialista [...], este «objeto» de estudio será, como es costumbre, pasivo, no participativo, dotado de una subjetividad «histórica» y, sobre todo, no activo, no autónomo y no soberano con respecto a sí mismo: el único Oriente u oriental o «sujeto» que podría ser, a lo sumo, admitido es el ser alienado filosóficamente, es decir, otro que él mismo en relación a sí mismo, poseído, comprendido, definido y tratado por otros.
>
> *b*) En el terreno de la *temática* [los orientalistas] adoptan una concepción esencialista de los países, naciones y pueblos del Oriente que estudian, una concepción que se expresa a través de una tipología étnica característica [...] y que desembocará en el racismo.
>
> Según los orientalistas tradicionales existiría una esencia —a veces incluso descrita claramente en términos metafísicos— que constituiría el fondo inalienable y común de todos los seres considerados; esta esencia sería a la vez «histórica», ya que entronca con las profundidades de la historia, y fundamentalmente ahistórica, ya que congela al ser, «al objeto» de estudio dentro de su especificidad inalienable

> y no evolutiva en lugar de definirlo, como a todos los seres, estados, naciones, pueblos y culturas, como un producto, un resultado del vector de fuerzas que actúa en el campo de la evolución histórica.
>
> Así se llega a una tipología —basada en una especificidad real, pero separada de la historia y, consecuentemente, concebida como algo intangible y esencial— que convierte al «objeto» estudiado en otro ser con respecto al cual el sujeto que estudia es trascendente; tendremos un *homo sinicus*, un *homo arabicus* (y por qué no un *homo aegypticus*, etc.), un *homo africanus* y el hombre el «hombre normal», se entiende —será— el hombre europeo del período histórico, es decir, desde la antigüedad griega. Podemos observar hasta qué punto en los siglos XVIII y XIX a la hegemonía de las minorías poseedoras desvelado por Marx y Engels y al antropocentrismo desmantelado por Freud se les añade un eurocentrismo en el campo de las ciencias humanas y sociales, y más particularmente en el de aquellas en relación directa con los pueblos no europeos.[88]

Abdel Malek considera que el orientalismo es un campo de estudio con una historia que, según el «oriental» de finales del siglo XX, le ha conducido a la parálisis antes descrita. Indiquemos brevemente las grandes líneas de esta historia según avanzaba el siglo XIX y «la hegemonía de las minorías poseedoras» y el antropocentrismo, aliados con el eurocentrismo, acumulaban peso y poder. Desde las últimas décadas del siglo XVIII y durante al menos un siglo y medio, Gran Bretaña y Francia dominaron la disciplina del orientalismo. Los grandes descubrimientos filológicos hechos en gramática comparada por Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm y otros se debieron a unos manuscritos llevados de Oriente a París y Londres. Casi sin excepción, todo orientalista comenzó su carrera como filólogo, y la revolución en la filología que produjeron los estudios de Bopp, Sacy, Burnouf y sus discípulos creó una ciencia comparada basada en la hipótesis de que las lenguas pertenecen a familias, entre las cuales la indoeuropea y la semítica destacan como dos ejemplos importantes. Por tanto, desde sus comienzos el orientalismo presentó dos características: primero, una conciencia científica de reciente invención basada en la importancia lingüística de Oriente para Europa y segundo, una propensión

a dividir, subdividir y volver a dividir sus temas sin cambiar nunca de opinión sobre Oriente, que siempre era el mismo objeto invariable, uniforme y radicalmente específico.

Friedrich Schlegel, que aprendió sánscrito en París, ilustra estas dos características. Aunque en el momento en que publicó su *Über die Sprache und Weisheit der Indier* en 1808, Schlegel había renunciado prácticamente al orientalismo, todavía mantenía que el sánscrito y el persa por un lado y el griego y el alemán por otro tenían más afinidades entre sí que con las lenguas semíticas, chinas, americanas o africanas; además, la familia indoeuropea, desde un punto de vista estético, era simple y satisfactoria, características que no tenía la semítica. Este tipo de abstracciones no generó problemas para Schlegel, quien a lo largo de su vida estuvo fascinado por las naciones, las razas, las mentalidades y los pueblos como temas de los cuales se podía hablar con pasión (dentro de la perspectiva estrecha de miras del populismo esbozado por Herder). Pero Schlegel no habló nunca del Oriente vivo y contemporáneo. Cuando dijo en 1800: «En Oriente es donde debemos buscar el romanticismo más elevado», se refería al Oriente de Sakuntala, del *Zend Avesta* y de los *Upanisads*. En cuanto a los semitas, como su lengua era aglutinante, no estética y mecánica, eran diferentes, inferiores y retrasados. Las conferencias de Schlegel sobre lengua, vida, historia y literatura están llenas de estas discriminaciones que hizo sin la menor restricción. El hebreo, dijo, fue creado para servir de vehículo a la expresión profética y a la adivinación; los musulmanes, sin embargo, se han adherido a un «teísmo muerto y vacío, a una fe unitaria puramente negativa».[89]

En gran medida, el racismo contenido en las críticas de Schlegel sobre los semitas y los demás orientales «inferiores» fue muy corriente en la cultura europea. Pero nunca, excepto quizá más tarde en el siglo XIX entre los antropólogos darwinistas y los frenólogos, había sido la base de una materia científica como fue el caso de la lingüística comparada o la filología. La lengua y la raza parecían intrínsecamente aliadas, y el «buen» Oriente se situaba invariablemente en un período clásico, en algún lugar de la India de hacía tiempo, mientras que el «mal» Oriente se relegaba al Asia de hoy, a algunas par-

tes del norte de África y al islam dondequiera que estuviera presente. Los «arios» estaban encerrados en Europa y en el Oriente antiguo, como ha demostrado Léon Poliakov (sin señalar, sin embargo, que los «semitas» no eran solo los judíos sino también los musulmanes);[90] el mito ario dominó la antropología histórica y cultural a costa de los pueblos «inferiores».

Si quisiéramos hacer la genealogía intelectual oficial del orientalismo, esta comprendería ciertamente a Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer, Weil, Dozy y Muir por mencionar solo unos pocos nombres célebres del siglo XIX. También habría que incluir la capacidad de difusión de sociedades culturales como la Société Asiatique, fundada en 1822, la Royal Asiatic Society, fundada en 1823, The American Oriental Society, fundada en 1842, etc. Pero quizá tenderíamos a ignorar la importante contribución de las obras de ficción y de los libros de viajes, que reforzaron las divisiones establecidas por los orientalistas entre los diferentes contextos geográficos, temporales y raciales de Oriente. Esto sería un error ya que, en lo que respecta al Oriente islámico, esta literatura es especialmente rica y contribuye de manera significativa a la formación del discurso orientalista; comprende obras de Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot y Gautier. Más tarde, a finales del siglo XIX y principios del XX, podríamos añadir en la lista a Doughty, Barrès, Loti, T. E. Lawrence y Forster, escritores todos que contribuyeron a configurar de una manera más marcada el «gran misterio asiático» de Disraeli. Estas iniciativas fueron fomentadas considerablemente, no solo por la exhumación de las civilizaciones orientales muertas (por parte de los arqueólogos europeos) en Mesopotamia, Egipto, Siria y Turquía, sino también por las inspecciones geográficas hechas a lo largo de todo Oriente.

La ocupación europea de todo Oriente Próximo (con la excepción de partes del Imperio otomano, que fueron ocupadas después de 1918) supuso, a finales del siglo XIX, una ayuda para estas realizaciones. Las principales potencias coloniales fueron de nuevo Gran Bretaña y Francia, aunque Rusia y Alemania desempeñaron también un

papel de cierta importancia.[91] Colonizar significaba primero reconocer —en realidad crear— intereses; estos podían ser comerciales, concernientes a las comunicaciones, religiosos, militares o culturales. Por lo que se refiere al islam y a los territorios islámicos, Gran Bretaña, por ejemplo, como potencia cristiana, estimaba que tenía intereses legítimos que preservar. Se desarrolló un complejo aparato destinado a atender estos intereses. Las antiguas organizaciones, como la Society for Promoting Christian Knowledge (1698) y la Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (1701) vieron cómo su obra se continuaba y más tarde era fomentada por la Baptist Missionary Society (1792), la Church Missionary Society (1799), la British and Foreign Bible Society (1804) y la London Society for Promoting Christianity Among the Jews (1808). Estas misiones «se adhirieron abiertamente a la expansión de Europa».[92] Añadamos a todo esto sociedades comerciales, sociedades eruditas, fundaciones para la exploración geográfica, fundaciones para realizar traducciones, la implantación en Oriente de escuelas, misiones, oficinas consulares, fábricas y a veces importantes comunidades europeas, y la noción de «interés» adquirirá un gran sentido. Después, estos intereses serán defendidos con mucho celo y costo.

Hasta aquí he trazado un esquema a grandes rasgos. Pero ¿qué ocurre con las experiencias y las emociones típicas que acompañan tanto a los avances eruditos del orientalismo como a las conquistas políticas realizadas con su ayuda? Primero hay una decepción ante la evidencia de que el Oriente moderno no es en absoluto como el de los textos. Gérard de Nerval escribe a Théophile Gautier a finales de agosto de 1843 lo siguiente:

> Ya he perdido un reino tras otro, una provincia tras otra, la mitad más bonita del universo, y pronto no conoceré ningún lugar en el que poder refugiar mis sueños, pero es Egipto lo que más siento haber excluido de mi imaginación y haber alojado tristemente en la memoria.[93]

Esto es lo que escribe el autor de un gran *Voyage en Orient*. El lamento de Nerval es un tópico del romanticismo (el sueño traicionado que

describió Albert Béguin en *L'Âme romantique et le rêve*)* y de los que viajaban al Oriente bíblico desde Chateaubriand a Mark Twain. Cualquier experiencia directa que se tenía con el Oriente real conllevaba comentarios irónicos sobre sus valorizaciones; comentarios que se pueden encontrar en el «Mahometsgesang» de Goethe o en el «Adieux de l'hôtesse arabe» de Hugo. El recuerdo del Oriente moderno entra en conflicto con la imaginación, hace que se vuelva a la imaginación, que es un lugar más propicio para la sensibilidad europea que el Oriente real. Para una persona que nunca ha visto Oriente, dijo Nerval una vez a Gautier, un loto siempre será un loto, para mí es solo una especie de cebolla. Escribir sobre el Oriente moderno es revelar una inquietante desmitificación de las imágenes recogidas en los textos o encerrarse en el Oriente del que Hugo habló en su prefacio a *Les Orientales*; Oriente como una *image* o un *pensée*, símbolos de *«une sorte de préoccupation générale»*.[94]

Si el desencanto personal y la preocupación general encarnan bastante bien la sensibilidad orientalista, también conllevan otros hábitos de pensamiento, sentimiento y percepción más familiares. La mente aprende a distinguir entre una aprehensión general de Oriente y una experiencia específica de él, cada una va por su lado, por decirlo de algún modo. En la novela de Scott, *The Talisman*** (1825), sir Kenneth (del Leopardo Rampante) lucha en algún lugar del desierto palestino contra un solo sarraceno y quedan en tablas; a medida que el cruzado y su oponente, que es Saladino disfrazado, se enzarzan en una conversación, el cristiano va descubriendo que, después de todo, su antagonista musulmán no es un tipo tan malo. Pero subraya:

> Yo pensaba [...] que vuestra cegada raza descendía del temible demonio, sin cuya ayuda nunca hubierais sido capaces de mantener esa tierra bendita de Palestina contra tantos valientes soldados de Dios. Hablo así no de ti en particular, sarraceno, sino de tu gente y de tu

* Trad. cast., *El alma romántica y el sueño*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.

** Trad. cast., *El talismán*, Anaya, Madrid, 1996.

> religión en general. Lo que me parece extraño, sin embargo, no es que descendáis del espíritu del Diablo, sino que os enorgullezcáis de ello.[95]

En efecto, los sarracenos se jactan de remontar su linaje a Eblis, el Lucifer musulmán. Pero lo que es verdaderamente curioso no es el débil historicismo por medio del que Scott hace que la escena sea «medieval», dejando que los cristianos ataquen teológicamente a los musulmanes de una manera que los europeos del siglo XIX no compartirían, sino más bien la condescendencia desenvuelta con la que condena a un pueblo entero «en general», mientras mitiga la ofensa con un frío «no me refiero a ti en particular».

Scott, sin embargo, no era un especialista en el islam (aunque H. A. R. Gibb, que sí lo era, elogiara la perspectiva penetrante que sobre el islam y sobre la personalidad de Saladino expone en *El talismán*)[96] y se tomaba enormes libertades con el papel de Eblis, convirtiéndolo en un héroe para los creyentes. Los conocimientos de Scott probablemente procedían de Byron y de Beckford, pero lo que nos interesa destacar es que el carácter general atribuido a las realidades orientales podía mantenerse a pesar de la fuerza retórica y existencial de las excepciones evidentes. Es como si, por un lado, existiese un baúl llamado «oriental» en el que se metían sin reflexionar todas las actitudes autoritarias, anónimas y tradicionales de los occidentales hacia los orientales, mientras que, sin embargo, por otro lado y siguiendo la tradición anecdótica de los narradores de cuentos, era posible relatar lo que se había experimentado en Oriente, experiencias que tenían poco que ver con el baúl de utilidad general. La propia estructura de la prosa de Scott muestra estos dos puntos de vista muy entrelazados, ya que la categoría general le asigna por adelantado al ejemplo específico el terreno limitado sobre el que se actúa: aunque la excepción específica sea muy profunda y aunque un oriental individual pueda escapar a las barreras que se han colocado a su alrededor, él es *primero* un oriental, *segundo* un ser humano y *por último*, de nuevo, un oriental.

Una categoría tan general como la de «oriental» es susceptible de bastantes variaciones interesantes. El entusiasmo de Disraeli por

Oriente apareció primero durante un viaje que realizó en 1831. En El Cairo escribió: «Sin embargo mis ojos y mi mente sufren con una grandeza tan pequeña en armonía con nuestra propia apariencia».[97] La grandeza y la pasión generales inspiraban un sentido trascendente de las cosas y muy poca paciencia ante la realidad verdadera. Su novela *Tancred* está llena de tópicos raciales y geográficos; todo es cuestión de raza, declara Sidonia, de tal forma que la salvación solo se puede encontrar en Oriente, entre sus razas. Allí, en el ejemplo que nos ocupa, los drusos, los cristianos, los musulmanes y los judíos se codean sin dificultad porque —alguien dice con humor— los árabes son simplemente judíos a caballo y todos, en el fondo de su corazón, son orientales. La armonía se establece entre categorías generales, pero no entre las categorías y su contenido. Un oriental vive en Oriente, vive una vida de holgura oriental, en un estado de despotismo y sensualidad orientales, imbuido en un sentimiento de fatalismo oriental. Escritores tan diferentes como Marx, Disraeli, Burton y Nerval podían mantener entre ellos una larga conversación utilizando, por decirlo de algún modo, todas estas generalizaciones sin necesidad de hacerse preguntas y sabiendo que todo era perfectamente comprensible para todos.

A este desencanto y a esta idea general —por no decir esquizofrénica— de Oriente, con frecuencia se le añade otra peculiaridad. Como se convierte en un objeto general, Oriente puede servir para ilustrar una forma particular de excentricidad. Aunque el individuo oriental no pueda trastornar o alterar las categorías generales que dan sentido a su extravagancia, esta, sin embargo, puede ser apreciada por sí misma. Aquí, por ejemplo, Flaubert describe el espectáculo de Oriente:

> Para divertir a la muchedumbre, un día el bufón de Mohammed Ali cogió a una mujer en un bazar de El Cairo, la puso encima del mostrador de la tienda y copuló con ella públicamente, mientras el tendero seguía fumándose tranquilamente una pipa.
>
> En la carretera desde El Cairo a Shubra, hace algún tiempo, un joven se hacía sodomizar públicamente por un gran mono, como en

> la historia anterior, para dar una buena opinión de sí mismo y hacer reír a la gente.
>
> Hace poco tiempo murió un morabito. Era un idiota que había pasado durante mucho tiempo por un santo iluminado por Dios; todas las mujeres musulmanas iban a verle y a masturbarle y, al final, murió de agotamiento, ya que desde la mañana a la noche aquello era un meneo continuo.
>
> *Quid dicis* del siguiente hecho: hace algún tiempo un *santón* (un cura asceta) solía caminar por las calles de El Cairo totalmente desnudo, excepto una gorra que llevaba en la cabeza y otra en la verga. Para mear se quitaba la gorra de la verga y las mujeres estériles que querían tener niños corrían, se situaban debajo de la parábola de orina y se frotaban con el líquido.[98]

Flaubert reconoce con franqueza que todo esto es especialmente grotesco. «Todos los viejos temas cómicos» —con lo que Flaubert se refería a «el esclavo apaleado [...], el grosero traficante de mujeres [...], el mercader ratero»— adquieren un nuevo significado «fresco [...], verdadero y encantador» en Oriente. Estos significados no se pueden reproducir, solamente se pueden disfrutar sobre el terreno y «relatar» de manera aproximada. Oriente es *observado*, ya que su comportamiento casi agresivo (aunque nunca demasiado) proviene de una reserva de excentricidad infinita; el europeo cuya sensibilidad visita Oriente es un observador que nunca se implica, permanece distante, siempre dispuesto a recibir nuevos ejemplos de lo que la *Description de l'Égypte* llamó *«bizarres jouissances».* Oriente se vuelve un cuadro vivo de singularidad.

Este cuadro se convierte de una manera bastante lógica en un tema particular en los textos. De ese modo se cierra el círculo expuesto al principio; Oriente es algo para lo que los textos no preparan, regresa para ser algo sobre lo que se escribe de manera disciplinada. Se puede traducir su extrañeza, descifrar sus significados, domesticar su hostilidad, pero la *generalidad* asignada a Oriente, el desencanto que se siente tras haberlo visitado, la excentricidad sin solución que exhibe, todo queda redistribuido en lo que se dice o se escribe sobre él. El islam, por ejemplo, era típicamente oriental para los orientalistas

de finales del siglo XIX y principios del XX. Carl Becker argumentaba que, a pesar de que el «islam» (nótese la gran generalización) heredó la tradición helénica, no pudo abarcar ni utilizar la tradición humanística griega; además, para comprender el islam era necesario, sobre todo, considerarlo más que como una religión «original», como una tentativa oriental frustrada de aplicar la filosofía griega sin la inspiración creativa que encontramos en el Renacimiento europeo.[99] Para Louis Massignon, quizá el orientalista francés más conocido e influyente, el islam era la negación sistemática de la encarnación cristiana y su mayor héroe no era Mahoma ni Averroes sino al-Hallay, un santo musulmán que fue crucificado por los musulmanes ortodoxos por haberse atrevido a personificar el islam.[100] Lo que Becker y Massignon explícitamente apartaron de su estudio fue la excentricidad de Oriente que de algún modo reconocieron indirectamente al hacer grandes esfuerzos por regularla en lenguaje occidental. Mahoma fue expulsado, pero al-Hallay fue una figura de primera fila porque se consideró a sí mismo una representación de Cristo.

Como jueces de Oriente, los orientalistas modernos no adoptan la posición objetiva que creen e incluso dicen adoptar. Su distanciamiento humano, cuyo máximo distintivo es una falta de solidaridad encubierta por los conocimientos profesionales, se ve acompañado del peso de todas las actitudes, las perspectivas y los humores ortodoxos del orientalismo que he descrito. Su Oriente no es Oriente tal y como es, es Oriente tal y como ha sido orientalizado. Un arco ininterrumpido de conocimiento y poder conecta a los hombres de Estado europeos u occidentales con los orientalistas occidentales y conforma el perfil del escenario que contiene a Oriente. Al final de la Primera Guerra Mundial, África y Oriente constituían para Occidente no ya un espectáculo intelectual, sino un terreno privilegiado. El ámbito del orientalismo coincidía exactamente con el del imperio y fue esta unanimidad absoluta entre los dos la que provocó la única crisis en la historia del pensamiento occidental referente a Oriente. Y esta crisis todavía continúa.

A partir de los años veinte, desde un extremo a otro del Tercer Mundo, la reacción al imperio y al imperialismo ha sido dialéctica. En

la época de la Conferencia de Bandung en 1955, Oriente entero había conseguido la independencia política de los imperios occidentales y se enfrentaba a una nueva configuración de las potencias imperiales, Estados Unidos y la Unión Soviética. Incapaz de reconocer a «su» Oriente en el nuevo Tercer Mundo, el orientalista entonces hace frente a un Oriente desafiante y políticamente armado ante el cual tiene dos posibilidades. Una, seguir como si nada hubiera pasado y la otra, adaptar los modos antiguos a la nueva situación. Pero para el orientalista que cree que Oriente nunca cambia, lo nuevo es simplemente lo viejo traicionado por los nuevos «des-orientales» (si nos podemos permitir el neologismo) que lo interpretan incorrectamente. Una tercera posibilidad revisionista que consistiría en prescindir del orientalismo solo es tenida en consideración por una pequeña minoría.

Una muestra de esta crisis, según Abdel Malek, no fue simplemente que «los movimientos de liberación nacional en el Oriente ex colonial» hicieron estragos en las concepciones orientalistas de «las razas sometidas», pasivas y fatalistas; sino también el hecho de que «los especialistas y el público en general tomaron conciencia del desfase existente no solo entre la ciencia orientalista y el material que se estudiaba, sino también —y esto debía ser determinante— entre las concepciones, los métodos y los instrumentos de trabajo de las ciencias humanas y sociales y los del orientalismo».[101] Los orientalistas —desde Renan a Goldziher, Macdonald, Von Grunebaum, Gibb y Bernard Lewis— concebían el islam, por ejemplo, como una «síntesis cultural» (según lo expresó P. M. Holt) que podía estudiarse independientemente de la economía, la sociología y la política de los pueblos islámicos. Para el orientalismo, el islam tenía un significado que se podía encontrar, si se buscaba la formulación más simple, en el primer tratado de Renan: para comprenderlo mejor, había que reducir el islam a la «tienda y la tribu». El impacto del colonialismo, de las circunstancias mundiales y de la evolución histórica significó para los orientalistas lo mismo que las moscas para los niños traviesos, que las matan —o las desdeñan— para divertirse; es decir, nunca fue tomado lo suficientemente en serio como para complicar al islam esencial.

La propia carrera de H. A. R. Gibb es un ejemplo de las dos aproximaciones posibles con las que el orientalismo ha respondido al Oriente moderno. En 1945, Gibb pronunció en la Universidad de Chicago las Haskell Lectures. El mundo que analizaba no era el mismo que Balfour y Cromer habían conocido antes de la Primera Guerra Mundial. Bastantes revoluciones, dos guerras mundiales, numerosos cambios económicos, políticos y sociales habían convertido la realidad de 1945 en un objeto nuevo, de una novedad indiscutible e incluso catastrófica. Sin embargo, vemos que Gibb abre las conferencias que él llamó *Modern Trends in Islam* del siguiente modo:

> El estudioso de la civilización árabe se detiene ante el contraste sorprendente entre la fuerza imaginativa que presentan, por ejemplo, ciertas ramas de la literatura árabe y la literalidad y la pedantería que manifiestan el razonamiento y en la explicación, incluso cuando se aplican a esas mismas producciones. Es verdad que ha habido grandes filósofos en los pueblos musulmanes y que muchos de ellos eran árabes, pero fueron raras excepciones. La mente árabe, bien sea en relación al mundo exterior o en relación a los procesos de pensamiento, no puede deshacerse del profundo sentimiento de que los sucesos concretos están separados y son individuales. Creo que este es uno de los principales factores que hay detrás de la «ausencia de sentido de la ley» que el profesor Macdonald vio como una diferencia característica del oriental.
>
> Esto es también lo que explica —y que es tan difícil de entender para el estudioso occidental [hasta que se le explica a través del orientalismo]— la aversión que tienen los musulmanes a los procesos intelectuales de racionalismo [...]. La negación de los modos de pensamiento racionalistas y de la ética utilitaria que es inseparable de ellos tiene sus raíces, por tanto, no en lo que se llama el «oscurantismo» de los teólogos musulmanes, sino en el atomismo y la discontinuidad de la imaginación árabe.[102]

Henos aquí ante un orientalismo puro; pero incluso si se reconoce el extraordinario conocimiento del islam institucional que caracteriza el resto del libro, los prejuicios iniciales de Gibb siguen siendo un

obstáculo formidable para alguien que espera comprender el islam moderno. ¿Qué significa «diferencia» cuando la preposición «de» ha desaparecido totalmente? ¿No se nos pide de nuevo que inspeccionemos al musulmán oriental como si su mundo, «a diferencia del nuestro», nunca hubiera superado el siglo VII? En cuanto al propio islam moderno, a pesar de que lo conoce de manera compleja y magistral, ¿por qué Gibb lo debe considerar con esa hostilidad implacable? Si, de entrada, el islam es defectuoso por sus imperfecciones permanentes, el orientalista se opondrá a cualquier intento islámico de reformar el islam porque, de acuerdo a sus puntos de vista, la reforma es una traición al islam: esta es exactamente la tesis de Gibb. ¿Cómo puede un oriental librarse de estas cadenas en el mundo moderno si no es repitiendo las palabras del Tonto de *El rey Lear*: «Me quieren azotar por decir la verdad, tú quieres azotarme si miento, y a veces soy azotado por guardar silencio»?

Dieciocho años después, Gibb se dirigió a sus compatriotas ingleses; entonces hablaba como director del Center for Middle Eastern Studies de Harvard. El tema de su conferencia era «Area Studies Reconsidered»; entre otros *aperçus* afirmó que «Oriente es demasiado importante como para dejarlo en manos de los orientalistas». Esto suponía el anuncio de la nueva o segunda aproximación orientalista, así como *Modern Trends* había sido un ejemplo de la primera, la tradicional. La fórmula de Gibb en «Area Studies Reconsidered» tenía buenas intenciones, al menos en lo que se refería a los especialistas occidentales cuyo trabajo consistía en preparar a los estudiantes para las carreras de «la vida pública y los negocios». Lo que ahora necesitamos, dijo Gibb, es que trabajen juntos el orientalista tradicional y un buen especialista en ciencias humanas: entre los dos harán un trabajo «interdisciplinario». Pero el orientalista tradicional no aportará un conocimiento anticuado de Oriente, no: sus conocimientos de especialista le servirán para recordar a sus colegas no iniciados en los estudios de «áreas culturales» que «aplicar la psicología y los mecanismos de las instituciones políticas occidentales a situaciones asiáticas y a situaciones árabes es puro Walt Disney».[103]

En la práctica, esta noción significa que cuando los orientales

combaten la ocupación colonial, usted debe afirmar (para no arriesgarse a decir un «disneyismo») que los orientales nunca han entendido el significado del autogobierno de la manera en la que «nosotros» lo hacemos. Cuando algunos orientales se oponen a la discriminación racial, mientras otros la practican, usted dirá «en el fondo son orientales» y los intereses de clase, las circunstancias políticas y los factores económicos son totalmente irrelevantes. O con Bernard Lewis, usted podrá decir que cuando los palestinos árabes se oponen al asentamiento y a la ocupación de sus tierras por parte de los israelíes, eso no es más que el «retorno del islam» o, como escribe un conocido orientalista contemporáneo, la oposición islámica a los pueblos no islámicos,[104] un principio del islam que se remonta al siglo VII. La historia, la política y la economía no importan. El islam es el islam, Oriente es Oriente y por favor remita todas sus ideas sobre la izquierda o la derecha, las revoluciones y los cambios a Disneylandia.

Si estas tautologías, afirmaciones y rechazos solo les son familiares a los historiadores, sociólogos, economistas y humanistas del campo del orientalismo y no a los de otros, la razón es del todo obvia, ya que, al igual que su tema supuesto, el orientalismo no ha permitido que las ideas violaran su profunda serenidad. Pero los orientalistas modernos —o los expertos en áreas culturales, para darles su nuevo nombre— no se han recluido en los departamentos de lenguas; por el contrario, han sacado provecho de los consejos de Gibb y la mayoría de ellos hoy no se distinguen de otros «especialistas» y «asesores» de lo que Harold Lasswell ha llamado las ciencias políticas.[105] Así, se han reconocido rápidamente las posibilidades militares y de seguridad nacional que ofrece la alianza entre un especialista en «análisis del carácter nacional» y un experto en instituciones islámicas por razones de conveniencia, si no es por otras razones. Después de todo, «Occidente» desde la Segunda Guerra Mundial se ha encontrado ante un enemigo totalitario y astuto que ha encontrado aliados entre las crédulas naciones orientales (africanas, asiáticas y subdesarrolladas). ¿Qué mejor manera de burlar a ese enemigo que jugando con la mente ilógica del oriental de una manera que solo el orientalista puede

concebir? Así, se crearon unas tácticas magistrales, como la técnica del palo y la zanahoria, la Alianza para el Progreso, la OTASE,* etc., todas fundamentadas en el «conocimiento» tradicional, tratado de una forma que permitiera manipular mejor su supuesto objetivo.

Así, mientras una confusión revolucionaria agita el Oriente islámico, los sociólogos nos recuerdan que los árabes se entregan a las «funciones orales»,[106] y los economistas —orientalistas reciclados— señalan que ni el capitalismo ni el socialismo son etiquetas adecuadas para el islam moderno.[107] Mientras el anticolonialismo se extiende y, de hecho, unifica todo el mundo oriental, el orientalista condena todo esto no solo porque es algo nocivo, sino porque es un insulto para las democracias occidentales. Mientras que el mundo se enfrenta a graves problemas de gran importancia general, entre ellos el peligro nuclear, la catastrófica escasez de recursos y la exigencia sin precedentes de igualdad, justicia y equidad económica entre los hombres, los políticos explotan unas caricaturas de Oriente cuya fuente ideológica no es solo la tecnócrata medianamente instruida, sino también la orientalista muy instruida. Los arabistas legendarios del Departamento de Estado previenen contra los planes árabes de apoderarse del mundo. Los pérfidos chinos, los indios semidesnudos y los musulmanes pasivos son descritos como buitres que se alimentan de «nuestra» generosidad y cuando «los perdemos» se ven condenados al comunismo o a sus instintos orientales persistentes: la diferencia apenas es significativa.

Estas actitudes orientalistas contemporáneas inundan la prensa y el espíritu popular. La imagen que se tiene de los árabes es la de camelleros, terroristas, gentes con nariz ganchuda o libertinos cuya inmerecida riqueza es una afrenta para la verdadera civilización. Se supone, siempre de manera oculta, que aunque el consumidor occidental pertenece a una minoría numérica, tiene el derecho de poseer o de gastar (o las dos cosas) la mayor parte de los recursos de la Tie-

---

* Organización del Tratado del Sudeste Asiático (1954-1977), creada por Estados Unidos con sede en Bangkok, de la que formaban parte todos los estados no comunistas de la región. Sus funciones eran similares a las de la OTAN en Europa. *(N. del E.)*

rra. ¿Por qué?, porque él, al contrario que el oriental, es un ser humano verdadero. Este es el mejor ejemplo que hoy puede ilustrar lo que Anuar Abdel Malek llama «la hegemonía de las minorías poseedoras» y el antropocentrismo, aliados con el eurocentrismo: un occidental blanco de clase media cree en su prerrogativa humana, no solo para manipular el mundo no blanco, sino también para poseerlo simplemente porque por definición «él» no es tan humano como «nosotros» lo somos. No existe ningún otro ejemplo tan puro como este de lo que es un pensamiento deshumanizado.

En cierto sentido, las limitaciones del orientalismo son, como he dicho antes, las que se derivan de reconocer, reducir a la esencia y despojar de humanidad a otra cultura, a otro pueblo y a otra región geográfica. Pero el orientalismo dio un paso más: consideró que Oriente era algo cuya existencia no solo se mostraba a Occidente, sino que también se fijaba para él en el tiempo y en el espacio. Los éxitos descriptivos y textuales del orientalismo han sido tan impresionantes que algunos períodos enteros de la historia cultural, política y social de Oriente se han considerado meras reacciones a Occidente. Occidente es el agente, Oriente el paciente, Occidente es el espectador, el juez y el jurado de todas las facetas del comportamiento oriental. Pero si la historia del siglo XX ha provocado cambios intrínsecos en Oriente y para Oriente, el orientalismo se ha quedado estupefacto: ha sido incapaz de darse cuenta de que hasta cierto punto

> los nuevos líderes, los nuevos intelectuales y los nuevos responsables políticos [orientales], han aprendido muchas lecciones del trabajo de sus predecesores. También les han ayudado las transformaciones estructurales e institucionales llevadas a cabo durante el período transcurrido y el hecho de que, en gran medida, tienen más confianza en sí mismos y quizá son algo más agresivos. Ya no tienen que actuar esperando obtener un veredicto favorable del jurado invisible de Occidente. No dialogan con Occidente, dialogan con sus compatriotas.[108]

Además el orientalista asume que para lo que no le han preparado sus textos es para el resultado de una agitación externa en Oriente, o de

la inanidad mal dirigida de este. Ninguno de los innumerables textos orientalistas que tratan sobre el islam, incluyendo su máximo exponente, *The Cambridge History of Islam*, han sido capaces de preparar a sus lectores para lo que ha sucedido a partir de 1948 en Egipto, Palestina, Irak, Siria, Líbano o en Yemen antes de la unificación. Cuando los dogmas sobre el islam no pueden ni siquiera ser útiles para los doctores panglosianos* del orientalismo, se recurre a la jerga de las ciencias humanas orientalizadas, a unas abstracciones que se venden bien: elites, estabilidad política, modernización y desarrollo institucional; todas marcadas con el sello de la sabiduría orientalista. Mientras tanto, una grieta cada vez más grande y más peligrosa va separando Oriente de Occidente.

La crisis actual representa, de modo dramático, la disparidad entre los textos y la realidad. Pero en este estudio de orientalismo no quiero solo exponer las fuentes de las concepciones del orientalismo, sino también reflexionar sobre su importancia, ya que el intelectual de nuestros días estima con razón que dar la espalda a una parte del mundo que le interesa de un modo tan directo es evitar la realidad. Con demasiada frecuencia, los humanistas han concentrado su atención en temas de investigación compartimentados. Nunca han observado ni aprendido de disciplinas tales como el orientalismo, cuya ambición constante era controlar la *totalidad* de un mundo y no una parte fácil de delimitar, como sería por ejemplo un autor o una colección de textos. Sin embargo, junto a estos compartimientos académicos de seguridad como son los de la «historia», la «literatura» o las «humanidades» y a pesar de sus aspiraciones desbordantes, el orientalismo está comprometido con las circunstancias mundiales e históricas que ha tratado de disimular tras un conformismo a menudo pomposo y tras las llamadas al racionalismo. El intelectual contemporáneo puede aprender del orientalismo, por un lado, a limitar o ampliar de una manera realista la extensión de las pretensiones de su disciplina y, por otro, a ver el fundamento humano (lo que Yeats lla-

---

* Del nombre de un personaje del *Cándido* de Voltaire, personificación del optimismo absurdo e irracional. *(N. del E.)*

mó la trapería infecta del corazón) en el que los textos, los puntos de vista, los métodos y las disciplinas nacen, crecen, se desarrollan y degeneran. Estudiar el orientalismo es también proponer maneras intelectuales de tratar los problemas metodológicos que la historia ha ido planteando con respecto al tema de Oriente. Pero antes, debemos ver cuáles son los valores humanísticos que el orientalismo, por su extensión, sus experiencias y sus estructuras, ha llegado casi a eliminar.

SEGUNDA PARTE

Estructuras y reestructuras del orientalismo

Cuando el Sayyid 'Omar, el Nakib el Ashraf (o jefe de los descendientes del profeta) casó a una de sus hijas, hace unos cuarenta y cinco años, delante de la procesión caminaba un hombre joven que se había hecho una incisión en el abdomen y se había sacado gran parte de los intestinos, los cuales llevaba delante sobre una bandeja de plata. Después de que la procesión concluyera, los devolvió a su lugar y permaneció en la cama durante muchos días antes de recobrarse de los efectos de este acto absurdo y repugnante.

EDWARD WILLIAM LANE,
An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians

[...] en el caso de caída de este imperio, sea por una revolución en Constantinopla, sea por desmembramiento progresivo, las potencias tomarán cada una, a título de protectorado, la parte del imperio que les sea asignada por las estipulaciones del congreso; que estos protectorados, definidos y limitados territorialmente según vecinajes, seguridad de las fronteras, analogía de religiones, costumbres e intereses [...] no aceptarán otra soberanía que la de las potencias. Esta especie de soberanía así definida y consagrada como derecho europeo consistirá principalmente en el derecho de ocupar determinada parte del territorio o de la costa para fundar en ellos, o bien ciudades libres o bien emporios comerciales. Cada potencia ejercerá sobre su territorio no solo una tutela armada y civilizadora; también garantizará su existencia y sus signos de identidad, bajo la bandera de una nacionalidad más fuerte [...]

ALPHONSE DE LAMARTINE,
Voyage en Orient

I

Fronteras trazadas de nuevo, temas redefinidos, religión secularizada

Gustave Flaubert murió en 1880 sin haber concluido *Bouvard et Pécuchet,** su novela enciclopédica cómica sobre la degeneración del conocimiento y la inanidad del esfuerzo humano. Sin embargo, las líneas esenciales de su proyecto son nítidas y están claramente apoyadas por los abundantes detalles de la novela. Los dos protagonistas pertenecen a la burguesía y cuando uno de ellos recibe una inesperada herencia, deciden abandonar la ciudad y retirarse a vivir al campo, donde harán lo que les plazca (*«nous ferons tout ce que nous plaira!»*). Según Flaubert retrata sus experiencias, hacer lo que les place conduce a Bouvard y a Pécuchet a realizar un recorrido teórico y práctico por la agricultura, la historia, la química, la educación, la arqueología y la literatura, siempre con resultados menos brillantes de los esperados. Recorren diversos campos del conocimiento como viajeros en el tiempo y en el saber, experimentando las desilusiones, desastres y decepciones que esperan a los aficionados mediocres. Lo que en realidad atraviesan es toda la experiencia de desilusión del siglo XIX, a través de la cual —según dijo Charles Morazé— *«les bourgeois conquerants»* se convierten en víctimas de su propia incompetencia y mediocridad. Cualquier entusiasmo se transforma en una fórmula aburrida y cualquier disciplina o tipo de conocimiento pasa de la esperanza y del poder al desorden, la ruina y la tristeza.

Entre los borradores escritos por Flaubert para la conclusión de este panorama de desesperación, hay dos elementos de especial interés para nosotros. Los dos hombres discuten sobre el futuro de la

* Trad. cast., *Bouvard y Pécuchet,* Montesinos, Barcelona, 1993.

especie humana. Pécuchet ve «el futuro de la humanidad oscuro», mientras que Bouvard lo ve «¡brillante!»:

> El hombre moderno está en continuo progreso. Europa será regenerada por Asia. Siendo ley histórica que la civilización vaya de Oriente a Occidente [...] las dos formas de humanidad finalmente se fundirán en una sola.[1]

Este eco obvio de Quinet representa el inicio de otro de los ciclos de entusiasmo y de desilusión por los que pasarán los dos hombres. Las notas de Flaubert indican que, como todos los demás proyectos, esta anticipación de Bouvard es interrumpida bruscamente por la realidad, esta vez por la repentina aparición de unos gendarmes que le acusan de corrupción. Algunas líneas después, sin embargo, aparece el segundo tema que nos interesa. Los dos hombres se confiesan mutuamente su deseo secreto de volver a ser copistas. Se construyen un escritorio doble, se compran libros, lápices, borradores y —según concluye la escena Flaubert— *«ils s'y mettent»*: se ponen a trabajar. Bouvard y Pécuchet han intentado vivir y aplicar más o menos directamente el conocimiento y, finalmente, quedan reducidos a copiarlo, sin criticarlo, de un texto a otro.

Aunque no esté totalmente desarrollada, la visión que Bouvard tiene de una Europa regenerada por Asia (y lo que llegará a ser en el pupitre del copista) se puede comentar de diversas maneras. Como muchas de las otras visiones de los dos hombres, esta es *global* y es *reconstructiva*; representa lo que Flaubert sintió que era la idea predilecta del siglo XIX: reconstruir el mundo de acuerdo con un proyecto imaginario que a veces se acompaña de una técnica científica particular. Entre las visiones que Flaubert tiene en mente, están las utopías de Saint-Simon y de Fourier, la regeneración científica como la concibió Auguste Compte y todas las religiones técnicas o seculares promovidas por ideólogos, positivistas, eclécticos, ocultistas, tradicionalistas e idealistas como Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet y Lamennais.[2] A lo largo de la novela, Bouvard y Pécuchet abrazan las diversas causas defendi-

das por estos personajes y, una vez que las han estropeado, emprenden la búsqueda de otras nuevas, aunque sin obtener mejores resultados.

Las raíces de estas ambiciones revisionistas son románticas de una manera muy específica. Debemos recordar hasta qué punto una gran parte de los proyectos espirituales e intelectuales de finales del siglo XVIII fueron, en su mayor parte, una teología reconstruida; un supernaturalismo natural, como M. H. Abrams lo ha denominado. Este tipo de pensamiento se puede encontrar en las actitudes típicas del siglo XIX que Flaubert satiriza en *Bouvard y Pécuchet*. La noción de regeneración, por tanto, representa una vuelta

> a una notable tendencia romántica, después del racionalismo y el *decorum* de la Ilustración [...], [un retorno] al drama puro, a los misterios supranacionales de la historia y doctrinas cristianas, a los violentos conflictos y a los abruptos cambios de la vida interior cristiana, fomentando los extremos de destrucción y creación, de infierno y cielo, de exilio y reunión, de muerte y resurrección, de desesperación y alegría, de paraíso perdido y paraíso reencontrado. [...] Pero como vivieron inexorablemente después de la Ilustración, los escritores románticos revivieron estos viejos temas con una diferencia: su empresa consistía en mantener una perspectiva panorámica de la historia y del destino humano, de los paradigmas existenciales y de los valores cardinales de su herencia religiosa, reconstruyéndolos de una manera que los hiciera intelectualmente aceptables, así como emocionalmente pertinentes para su época.[3]

Lo que Bouvard tenía en mente —la regeneración de Europa por Asia— era una idea romántica muy influyente. Friedrich Schlegel y Novalis, por ejemplo, exhortaban a sus compatriotas y a los europeos en general a que estudiaran de modo detallado la India porque, decían, eran la cultura y la religión indias las que podían derrotar el materialismo y el mecanicismo (y el republicanismo) de la cultura occidental. Y de esta derrota surgiría una nueva, revitalizada Europa: la metáfora bíblica de la muerte, de la resurrección y de la redención es evidente en esta prescripción. Además, el proyecto orientalista de los

románticos no era simplemente un ejemplo específico de una tendencia general; era una poderosa configuración de la tendencia misma, como ha expuesto Raymond Schwab, con argumentos muy convincentes, en *La Renaissance orientale*. Lo que importaba no era tanto Asia en sí como su *utilidad para* la Europa moderna. De esta manera cualquiera que, como Schlegel o Franz Bopp, dominara una lengua oriental era un héroe espiritual, un caballero errante que devolvía a Europa el sentido, entonces perdido, de su misión sagrada. Es precisamente este sentido lo que las religiones seculares más recientes, retratadas por Flaubert, perpetuaron en el siglo XIX. No menos que Schlegel, Wordsworth y Chateaubriand, Auguste Compte —como Bouvard— era partidario y defensor de un mito secular posterior a la Ilustración cuyos grandes rasgos eran, sin duda, cristianos.

Al permitir de manera regular a Bouvard y Pécuchet partir de unas ideas revisionistas que les llevan a un final cómicamente degradado, Flaubert ponía de relieve la imperfección humana común a todos los proyectos. Observó perfectamente que bajo la *idée reçue* de «Europa-regenerada-por-Asia» se escondía una arrogancia insidiosa. «Europa» y «Asia» no eran nada sin la técnica de los visionarios que transformaba los vastos dominios geográficos en entidades susceptibles de ser manejadas y dirigidas. En el fondo, Europa y Asia eran, pues, nuestra Europa y nuestra Asia —nuestra *voluntad* y *representación* como dijo Schopenhauer—. Las leyes históricas eran en realidad las leyes de los *historiadores*, igual que «las dos formas de humanidad» destacaban menos la realidad que la capacidad europea de hacer pasar por inevitables las distinciones que había hecho el hombre. En cuanto a la frase —«finalmente se fundirán en una sola»—, Flaubert ridiculizaba la alegre indiferencia de la ciencia hacia la realidad, una ciencia que diseccionaba y fundía entidades humanas como si fueran materiales inertes. No obstante, la ciencia de la que se burlaba Flaubert no era cualquier ciencia: era la ciencia europea exultante y llena de un entusiasmo a veces mesiánico, cuyas victorias incluían revoluciones fallidas, guerras, opresión y un incorregible apetito de poner en práctica, de manera inmediata y quijotesca, las grandes ideas librescas. Lo que esta ciencia o este conocimiento nun-

ca tuvo en cuenta fue su propia inocencia malvada e interesada profundamente arraigada ni la resistencia que le oponía la realidad. Cuando Bouvard juega a ser científico asume inocentemente que la ciencia simplemente es, que la realidad es como el científico dice que es, que no importa si el científico es un loco o un visionario; él (o cualquiera que piense como él) no puede percibir que Oriente quizá no quiera regenerar Europa o que Europa no esté dispuesta a fundirse democráticamente con los asiáticos, ya sean amarillos o morenos. En resumen, un científico así no reconoce en su ciencia la voluntad de poder egoísta que alimenta sus empresas y corrompe sus ambiciones.

Flaubert, por supuesto, cree que sus pobres locos están hechos para enfrentarse a estas dificultades. Bouvard y Pécuchet han aprendido que es mejor no traficar al mismo tiempo con las ideas y la realidad. La novela concluye con una imagen de los dos hombres satisfechos de copiar fielmente sus ideas favoritas de un libro en su papel. El saber ya no requiere ser aplicado a la realidad; es lo que se transmite en silencio y sin comentarios de un texto a otro. Las ideas se propagan y se diseminan anónimamente, se repiten sin atribución, se vuelven literalmente *idées reçues*: lo que importa es que están *allí* para ser repetidas, imitadas y de nuevo vueltas a imitar sin ser criticadas.

De una forma muy resumida, este breve episodio sacado de las notas tomadas por Flaubert para *Bouvard y Pécuchet* enmarca las estructuras específicamente modernas del orientalismo que, después de todo, es una disciplina que se sitúa entre las creencias seculares (y cuasi religiosas) del pensamiento europeo del siglo XIX. Hemos descrito ya el ámbito general del pensamiento sobre Oriente que fue transmitido a través de la Edad Media y del Renacimiento, períodos en los que el islam era lo esencial de Oriente. Durante el siglo XVIII, sin embargo, hubo un número de elementos nuevos que se añadieron y entrecruzaron, elementos que dejaban entrever la fase evangélica que se avecinaba y cuyos grandes rasgos Flaubert recrearía más tarde.

Primer elemento, Oriente se estaba abriendo considerablemente más allá de los países islámicos. Este cambio cuantitativo se debía,

en gran medida, a la continua, y expansiva, exploración europea del resto del mundo. La influencia creciente de los libros de viajes, de las utopías imaginarias, de los viajes morales y de los relatos científicos contribuyó a que Oriente se considerara dentro de un marco más definido y a la vez extenso. Si el orientalismo debe principalmente sus progresos a los fructíferos descubrimientos que Anquetil y Jones hicieron sobre Oriente durante el último tercio del siglo, estos deben enmarcarse en el contexto más amplio que crearon Cook y Bougainville, los viajes de Tournefort y Adanson, la *Histoire des navigations aux terres australes*, del presidente De Brosses, los comerciantes franceses en el Pacífico, los misioneros jesuitas en China y en las Américas, las exploraciones y relatos de William Dampier y las innumerables especulaciones sobre los gigantes, los patagones, los salvajes, los nativos y los monstruos que supuestamente residían en Extremo Oriente y en el Oeste, norte o sur de Europa. Todos estos horizontes que se iban ensanchando mantenían firmemente a Europa en el centro privilegiado, y con el papel de observador principal (o el de principalmente observado, como en *Citizen of the World*, de Goldsmith). Incluso cuando Europa avanzaba hacia el exterior, la conciencia que tenía de su fuerza cultural se reforzaba. No solo a partir de las grandes instituciones, como las diferentes compañías de las Indias, sino también a partir de los relatos de los viajeros se crearon las colonias y se aseguraron las perspectivas etnocentristas.[4]

Segundo elemento, una actitud más informada hacia lo extraño y lo exótico instigada no solo por los viajeros y exploradores, sino también por los historiadores, para quienes la experiencia europea podía ser comparada, en su propio beneficio, con la de otras civilizaciones diferentes y más antiguas. Esta fuerte corriente de la antropología histórica del siglo XVIII, descrita por los eruditos como la confrontación de los dioses, significaba que Gibbon podía leer las lecciones del declive de Roma en el auge del islam, y que Vico podía comprender la civilización moderna a través del esplendor poético bárbaro de sus primeros comienzos. Mientras que los historiadores del Renacimiento habían juzgado y considerado de modo inflexible que Oriente era un

enemigo, los del siglo XVIII afrontaron sus peculiaridades con cierta imparcialidad, intentando trabajar, si estaba a su alcance, directamente con materiales surgidos de fuentes orientales, quizá porque esta técnica ayudaba al europeo a conocerse mejor a sí mismo. La traducción de George Sale del Corán y su discurso preliminar ilustran el cambio. Al contrario que sus predecesores, Sale intentaba ocuparse de la historia árabe a través de fuentes árabes; además dejaba a los comentaristas musulmanes del texto sagrado hablar por sí mismos.[5] En la obra de Sale, como a lo largo de todo el siglo XVIII, la simple comparación fue la fase inicial de estas disciplinas comparativas (filología, anatomía, jurisprudencia y religión) que el siglo XIX glorificaría.

Sin embargo, había entre algunos pensadores una tendencia a rebasar los límites del estudio comparativo y sus revisiones juiciosas sobre la humanidad desde «la China a Perú» a través de una identificación por simpatía. Este es el tercer elemento que se dio en el siglo XVIII y que preparó el camino para el orientalismo moderno. Lo que hoy llamamos historicismo es una idea que se desarrolló ya en el siglo XVIII; Vico, Herder y Hamman, entre otros, creyeron que todas las culturas tenían una coherencia interna y orgánica, y que sus elementos se mantenían unidos por un espíritu, un genio, un *klima* o una idea nacional que una persona del exterior solo podía penetrar a través de un acto de simpatía histórica. Así, el libro *Ideen zur Philosophie der Geschichte de Menschheit* (1784-1791), de Herder, era una presentación panorámica de diversas culturas, cada una de las cuales estaba impregnada de un espíritu creador hostil y solo era accesible para el observador que sacrificaba sus prejuicios al *Einfühlung*. Imbuido por el sentimiento populista y pluralista de la historia, que reclamaron Herder y muchos otros,[6] una mente del siglo XVIII podía abrir una brecha en los muros doctrinales que se levantaban entre Occidente y el islam, y descubrir elementos de afinidad entre él y Oriente que estaban escondidos. Napoleón es un ejemplo famoso de esta identificación (normalmente selectiva) por simpatía. Mozart es otro; *La flauta mágica* (en la que los códigos masónicos se entremezclan con visiones de un Oriente benévolo) y *El rapto del serrallo* sitúan en Oriente una forma de humanidad particularmente

magnánima. Y es esto, mucho más que los modos elegantes de la música «turca», lo que constituye la simpatía de Mozart por el Este.

Es muy difícil, sin embargo, separar estas intuiciones que se tienen de Oriente, como las de Mozart, de todo el abanico de representaciones prerrománticas y románticas que dibujan Oriente como un lugar exótico. El orientalismo popular de finales del siglo XVIII y principios del XIX tuvo un éxito considerable. Pero esta moda, muy fácil de identificar en William Beckford, Byron, Thomas Moore y Goethe, no se puede separar del gusto por los cuentos góticos, los idilios seudomedievales y las visiones del esplendor y de la crueldad bárbaras. Por consiguiente, en algunos casos la representación de Oriente se puede asociar con las prisiones de Piranesi, en otros, con los lujosos ambientes de Tiépolo, e incluso en otros, con la exótica sublimidad de las pinturas de finales del siglo XVIII.[7] Ya en el siglo XIX, en las obras de Delacroix y literalmente de decenas de pintores franceses y británicos, el cuadro de género oriental dio a esta representación una expresión visual y una vida propia (que este libro desgraciadamente debe dejar de lado). Sensualidad, promesa, terror, sublimidad, placer idílico, intensa energía: Oriente como motivo de las imágenes orientalistas prerrománicas y pretécnicas de la Europa de finales del siglo XVIII era realmente una cualidad camaleónica que designaba el adjetivo «oriental».[8] No obstante, este Oriente indeterminado iba a ser severamente empequeñecido con el advenimiento del orientalismo académico.

El cuarto elemento que preparó el camino a las estructuras del orientalismo moderno fue el impulso que se dio a las clasificaciones de la naturaleza y del hombre en tipos. Los nombres más destacados son, por supuesto, Linneo y Buffon; pero el proceso intelectual por el cual la extensión corporal (e inmediatamente después moral, intelectual y espiritual) —la materialidad típica de un objeto— dejaría de ser un mero espectáculo y se transformaría en una medida precisa de elementos característicos estuvo muy difundido. Linneo dijo que toda nota tomada sobre un tipo natural «debería derivarse del número, de la forma, de la proporción y de la situación», y, en efecto, si se examinan las obras de Kant, Diderot o Johnson se ve que hay en todas ellas una inclinación similar a resaltar características generales

y a reducir un gran número de objetos a una cantidad menor de tipos, los cuales se pueden ordenar y describir. Según la historia natural, la antropología y la generalización cultural, un tipo tenía un *carácter* particular que proporcionaba al observador una designación y, como dice Foucault, «una derivación controlada». Estos tipos y caracteres pertenecían a un sistema o red de generalizaciones. Así,

> toda designación debe hacerse a través de una cierta relación con todas las otras designaciones posibles. Conocer lo que pertenece propiamente a un individuo es tener ante sí la clasificación de todos los otros —o la posibilidad de clasificarlos.[9]

En los escritos de filósofos, historiadores, enciclopedistas y ensayistas encontramos el «carácter como designación» presentándose como clasificación fisiológico-moral: hay, por ejemplo, hombres salvajes, europeos, asiáticos, etc. Por supuesto, esto aparece en Linneo, pero también en Montesquieu, en Johnson, en Blumenbach, en Soemmerring y en Kant. Las características fisiológicas y morales se distribuyen más o menos igualmente: el americano es «rojo, colérico, erguido», el asiático es «amarillo, melancólico y rígido», y el africano es «negro, flemático, laxo».[10] Pero estas designaciones adquirieron fuerza cuando más adelante, en el siglo XIX, se unieron al carácter como derivación, como tipo genético. En la obra de Vico y de Rousseau, por ejemplo, la fuerza de la generalización moral aumenta por la precisión con la que se muestran las figuras dramáticas, casi arquetípicas —hombre primitivo, gigantes, héroes—, que son la génesis de los temas de la moral corriente, de la filosofía e incluso de la lingüística. De este modo, cuando se refería a un oriental, lo hacía en términos universales genéticos como su estado «primitivo», sus características primarias y su fondo espiritual particular.

Los cuatro elementos que he descrito —expansión, confrontación histórica, simpatía y clasificación— son las corrientes de pensamiento del siglo XVIII cuya presencia condicionó las estructuras específicas, intelectuales e institucionales del orientalismo moderno. Sin ellas, el orientalismo, como veremos a continuación, no hubiera podido exis-

tir. Además estos elementos tuvieron el efecto de liberar Oriente en general y el islam en particular del examen estrictamente religioso por el cual habían sido estudiados hasta entonces (y juzgados) por el Occidente cristiano. En otras palabras, el orientalismo moderno deriva de los elementos secularizantes de la cultura europea del siglo XVIII.

1. La extensión de Oriente más hacia el Este, desde un punto de vista geográfico, y más lejos en el tiempo, desde un punto de vista temporal, suavizó e incluso hizo desaparecer el marco bíblico. Los puntos de referencia ya no eran el cristianismo y el judaísmo, con sus calendarios y sus mapas bastante modestos, sino India, China, Japón y Sumer, el budismo, el sánscrito, el zoroastrismo o mazdeísmo y los seguidores de Manu.

2. La capacidad de tratar históricamente (y no reductivamente, como un tópico de política eclesiástica) las culturas no europeas y no judeocristianas fue consolidándose a medida que la propia historia era concebida de una manera más radical que antes; comprender bien Europa significaba también entender las relaciones objetivas entre Europa y sus propias fronteras temporales y culturales hasta entonces inaccesibles. En cierto sentido, la idea de Juan de Segovia de la *contraferentia* entre Oriente y Europa se llevó a cabo, pero de una manera totalmente laica; Gibbon podía tratar a Mahoma como una figura histórica que influyó en Europa y no como un sinvergüenza diabólico que deambulaba por algún lugar entre la magia y la falsa profecía.

3. Una identificación selectiva con las regiones y las culturas diferentes de la nuestra corroía la resistencia del yo y de la identidad, los cuales anteriormente habían estado distinguiendo entre una comunidad de creyentes dispuestos en línea de batalla frente a las hordas de bárbaros. Las fronteras de la Europa cristiana ya no eran una especie de aduana; y las nociones de asociación humana y de posibilidad humana adquirieron una legitimidad extensa general en lugar de una legitimidad restringida.

4. Las clasificaciones de la humanidad se multiplicaron sistemáticamente al mismo tiempo que las posibilidades de designación y de derivación se refinaron para llegar más allá de las categorías denomi-

nadas por Vico naciones gentiles y sagradas; la raza, el color, el origen, el temperamento, el carácter y los tipos encubrían la distinción entre cristianos y todos los demás.

Sin embargo, si estos elementos conectados entre sí representaban una tendencia a la secularización, esto no quiere decir que los antiguos modelos religiosos de la historia, del destino humano y de los «paradigmas existenciales» de los hombres fueran simplemente desplazados; muy al contrario, fueron reconstituidos, reorganizados, y redistribuidos en los marcos seculares que acabamos de enumerar. Cualquiera que estudiara Oriente debía disponer de un vocabulario secular acorde con estos marcos. Pero si bien el orientalismo proporcionó el vocabulario, el repertorio de conceptos y las técnicas —ya que, desde el final del siglo XVIII, eso fue lo que el orientalismo *hizo* y lo que el orientalismo *fue*—, también conservó, como corriente permanente en su discurso, un impulso religioso reconstruido y un supernaturalismo naturalizado. Lo que voy a intentar demostrar es que este impulso del orientalismo residía en la concepción que el orientalista tenía de sí mismo, de Oriente y de su disciplina.

El orientalista moderno era, desde su punto de vista, un héroe que rescataba Oriente de la oscuridad, de la alienación y de la extrañeza con las que él mismo se había distinguido convenientemente. Sus investigaciones reconstruían las lenguas perdidas de Oriente, sus costumbres e incluso sus mentalidades, como Champollion reconstruyó los jeroglíficos egipcios a partir de la Piedra de Rosetta. Las técnicas específicas del orientalismo —la lexicografía, la gramática, la traducción y la descodificación de culturas— restauraron, encarnaron y reafirmaron los valores tanto de un Oriente antiguo clásico como de las disciplinas tradicionales (filología, historia, retórica y polémica doctrinal). Pero durante este proceso, Oriente y las disciplinas orientalistas cambiaron dialécticamente, ya que no podían sobrevivir en su forma original. Oriente, incluso en la forma «clásica» que los orientalistas normalmente estudiaron, fue modernizado y devuelto al presente; las disciplinas tradicionales también fueron introducidas en la cultura contemporánea. Pero ambos presentaban las huellas del *po-*

der: el poder de haber resucitado, incluso creado, Oriente, poder que residía en las nuevas técnicas científicamente avanzadas de la filología y de la generalización antropológica. En resumen, al haber llevado Oriente a la modernidad, el orientalista podía celebrar su método y su posición como si fueran los de un creador secular, un hombre que creaba nuevos mundos como una vez Dios había creado el antiguo. Para asegurar la continuación de estos métodos y de estas posiciones, más allá de la duración de la vida de cualquier orientalista individual, debería ser una tradición secular de continuidad, un orden laico de metodologistas disciplinados, cuya hermandad estaría basada no en un linaje de sangre, sino en un discurso común, una práctica, una biblioteca y un conjunto de ideas recibidas, en resumen, una doxología, común a todos los que entraran en sus filas. Flaubert fue lo suficientemente presciente como para ver que, con el tiempo, el orientalista moderno se iba a convertir en un copista, como Bouvard y Pécuchet; pero al principio, en los tiempos de Silvestre de Sacy y Ernest Renan, ese peligro no se vislumbraba.

Mi tesis consiste en que los aspectos esenciales del orientalismo moderno, teoría y praxis (de las que se deriva el orientalismo de nuestros días), se pueden entender no como un repentino acceso de conocimiento objetivo sobre Oriente, sino como un conjunto de estructuras heredadas del pasado, secularizadas, redispuestas y reformadas por ciertas disciplinas, como la filología, las cuales en su momento se constituyeron como sustitutos (o versiones) naturalizados, modernizados y laicos de un supernaturalismo cristiano. En la forma de nuevos textos y de ideas, Oriente se fue acomodando a estas estructuras. Los lingüistas y exploradores como Jones y Anquetil contribuyeron a la formación del orientalismo moderno, ciertamente, pero lo que en realidad distingue a este, como un campo, un grupo de ideas, un discurso, es la obra de la generación siguiente. Si tomamos la expedición de Napoleón (1798-1801) como una especie de primera experiencia de habilitación para el orientalismo moderno, podemos considerar a sus héroes primigenios —que en los estudios islámicos son Silvestre de Sacy, Renan y Lane— como los constructores del campo, los creadores de una tradición y los padres fundadores de la

hermandad orientalista. Lo que Silvestre de Sacy, Renan y Lane hicieron fue colocar al orientalismo sobre una base científica y racional. Esto les llevó no solo a realizar su propia obra ejemplar, sino también a crear un vocabulario y unas ideas que podían ser utilizadas de modo impersonal por cualquiera que quisiera llegar a ser orientalista. Su fundamentación del orientalismo fue una hazaña considerable. Se hizo posible una terminología científica; se desterró la oscuridad e instauró una forma especial de esclarecer Oriente; se estableció la figura del orientalista como autoridad central *para* Oriente; se legitimó un tipo especial de trabajo orientalista especialmente coherente; se puso en circulación en el mundo de la cultura una forma de texto de referencia que en lo sucesivo *hablaría por Oriente.* Y, sobre todo, la obra de los fundamentadores labró un campo de estudio y una familia de ideas que, en su momento, pudieron formar a una comunidad de eruditos cuyo linaje, tradiciones y ambiciones eran a la vez interiores al campo y lo suficientemente exteriores como para tener el prestigio del público. Durante el siglo XIX, a medida que Europa iba invadiendo Oriente, el orientalismo ganaba más confianza pública, pero el que esta ganancia coincidiera con una pérdida de originalidad no nos debería sorprender, ya que sus métodos desde el principio fueron la reconstrucción y la repetición.

Una observación final: las ideas, las instituciones y las personas de finales del siglo XVIII y del siglo XIX, de las cuales me voy a ocupar a continuación, constituyen una parte importante y una elaboración crucial de la primera fase de la época más grande de apropiación territorial jamás conocida. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, Europa había colonizado el 85 por ciento de la Tierra. Decir simplemente que el orientalismo moderno ha sido uno de los aspectos del imperialismo y del colonialismo es decir algo irrefutable. Pero no basta decirlo, hay que estudiarlo analítica e históricamente. Me interesa mostrar cómo el orientalismo moderno, a diferencia de la conciencia precolonial de Dante y D'Herbelot, incorpora una disciplina sistemática de *acumulación*; y esto, lejos de ser una peculiaridad exclusivamente intelectual o teórica, ha llevado al orientalismo a tender fatalmente hacia la acumulación sistemática de seres humanos y

de territorios. Reconstruir una lengua oriental muerta o perdida significaba, en última instancia, reconstruir un Oriente muerto o ignorado; también significaba que la precisión, la ciencia e incluso la imaginación de la reconstrucción podían preparar el camino para lo que los ejércitos, las administraciones y las burocracias harían después sobre el terreno, en Oriente. En cierta medida, la justificación del orientalismo no estaba solo en sus éxitos artísticos o intelectuales, sino en su eficacia, su utilidad y su autoridad posterior. Esto, ciertamente, merece que se le preste una especial atención.

II

Silvestre de Sacy y Ernest Renan: la antropología racional y el laboratorio filológico

La vida de Silvestre de Sacy estuvo dominada por dos grandes temas: el esfuerzo heroico y la devoción por la utilidad pedagógica y racional. Nacido en 1757 dentro de una familia jansenista que ejercía tradicionalmente la *notaría*, Antoine-Isaac-Silvestre recibió, en una abadía benedictina, clases particulares, primero de árabe, caldeo, siríaco y más tarde de hebreo. El árabe en particular fue la lengua que le abrió las puertas de Oriente, ya que era en árabe, según Joseph Reinaud, en lo que estaban escritas las obras orientales más antiguas e instructivas, fueran sagradas o profanas.[11] Aunque era legitimista, en 1769 fue nombrado primer profesor de árabe de la recientemente creada École de Langues Orientales Vivantes, de la que fue director en 1824. En 1806 fue profesor del Collège de France, aunque desde 1805 ya era orientalista residente en el Ministerio de Asuntos Exteriores francés. Su trabajo (por el que no cobró nada hasta 1811) consistió primero en traducir los boletines de la Grande Armée y el *Manifiesto* de 1806 con el que Napoleón esperaba excitar el «fanatismo musulmán» contra los rusos ortodoxos. Pero durante muchos años Sacy preparó a un grupo de intérpretes para la trujamanía franco-oriental, así como a futuros eruditos. Cuando los franceses ocuparon Argelia en 1830, fue Sacy quien tradujo la proclama a los argelinos. El ministro de Asuntos Exteriores y, en ocasiones, el ministro de la Guerra le consultaban sobre los asuntos diplomáticos relativos a Oriente. A los setenta y cinco años sucedió a Dacier como secretario de la Académie des Inscriptions, y también fue conservador de los manuscritos orientales en la Bibliothèque Royale. A lo largo de su larga y distinguida carrera, su nombre se asociaba correctamente a la

reestructuración y la reforma de la enseñanza (particularmente de los estudios orientales) en la Francia posrevolucionaria.[12] En 1832, al mismo tiempo que Cuvier, fue nombrado par de Francia.

No es solo porque Sacy fuera el primer presidente de la Société Asiatique (fundada en 1822) por lo que su nombre se asocia al comienzo del orientalismo moderno; es porque su trabajo proporcionó a esta profesión todo un cuerpo sistemático de textos, una práctica pedagógica, una tradición erudita y un importante nexo de unión entre la erudición oriental y el interés público. En la obra de Sacy, por primera vez en Europa desde el Congreso de Viena, actúa junto a la disciplina erudita un principio metodológico consciente. Y lo que no es menos importante, Sacy siempre se consideró a sí mismo un hombre situado al frente de un proyecto de renovación de la ciencia. Fue un impulsor consciente de serlo y, lo que concierne más a nuestra tesis general, se comportaba en sus escritos como un eclesiástico secularizado para el que Oriente y sus estudiantes eran la doctrina y los feligreses, respectivamente. El duque de Broglie, contemporáneo y admirador suyo, dijo a propósito de su obra que unía las maneras de un científico con las de un profesor de historia sagrada, y que Silvestre de Sacy era el único hombre capaz de conciliar «los objetivos de Leibniz con los esfuerzos de Bossuet».[13] En consecuencia, todo lo que escribió iba dirigido de manera específica a sus estudiantes (en el caso de su primera obra, sus *Principes de grammaire générale* de 1799, el estudiante era su propio hijo) y lo exponía no como algo nuevo, sino como un extracto revisado de lo mejor que ya se había hecho, dicho o escrito.

Estas dos características —la presentación didáctica para los estudiantes y la manifiesta intención de recapitular a través de la revisión y del extracto— son cruciales. Los escritos de Sacy siempre tienen el tono de un discurso hablado; su prosa está salpicada de pronombres en primera persona, con reservas personales y un estilo retórico. Incluso en sus escritos más abstrusos —como una nota erudita sobre la numismática sasánida del siglo III— lo que se siente, más que una pluma que escribe, es una voz que habla. Las primeras líneas de la dedicatoria a su hijo de *Principes de grammaire générale* dan

el tono de la obra: *«C'est à toi, mon cher fils, que ce petit ouvrage a été entrepris»*, lo que quiere decir, yo te escribo (o te hablo) porque necesitas saber estas cosas y, como no existen de forma asequible, yo mismo he hecho este trabajo para ti. Discurso directo, utilidad, racionalidad inmediata y benéfica. Sacy creía que cualquier cosa podía aclararse y racionalizarse sin importar la dificultad de la tarea ni la oscuridad del tema. He aquí la severidad de Bossuet, el humanismo abstracto de Leibniz y el *tono* de Rousseau, todo junto dentro del mismo estilo.

El tono de Silvestre de Sacy contribuye a formar un círculo que los separa, a él y a su público, del resto del mundo, igual que un profesor y sus alumnos en un aula cerrada también forman un espacio aislado. El tema de los estudios orientales no es como el de la física, la filosofía o la literatura clásica. Es un tema secreto, esotérico, que tiene importancia para la gente que ya se interesa por Oriente y quiere conocerlo mejor y de una manera más metódica. En este sentido, la disciplina pedagógica busca más la efectividad que la atracción. El orador, por tanto, *despliega* su material ante sus discípulos, cuyo papel es recibir lo que se les da en forma de temas cuidadosamente seleccionados y preparados. Como Oriente es una realidad antigua y lejana, se trata de restaurar y de revisar lo que ha desaparecido del ámbito más amplio de los conocimientos. Y como la enorme riqueza de Oriente (en espacio, tiempo y cultura) no puede exponerse en su totalidad, basta con presentar sus partes más representativas. Así, los intereses de Sacy se inclinan hacia la antología, la crestomatía, el cuadro y la exposición de principios generales, en los que un conjunto relativamente pequeño de ejemplos poderosos lleva Oriente hasta el estudiante. Estos ejemplos son poderosos por dos razones: porque reflejan la autoridad que tiene Sacy, como occidental, para seleccionar de Oriente lo que su distancia y excentricidad habían mantenido hasta entonces escondido, y porque contienen en sí mismos (o han recibido del orientalismo) el poder semiótico de significar Oriente.

Toda la obra de Sacy es, en esencia, una recopilación y una laboriosa revisión; es ceremoniosamente didáctica. Además de los *Principes de grammaire générale*, escribió una *Chrestomathie arabe* en

tres volúmenes (1806 y 1827), una antología de textos gramaticales árabes (1825), una gramática árabe en 1810 (*à l'usage des élèves de l'École Spéciale*), algunos tratados sobre la prosodia árabe y la religión drusa y numerosos ensayos cortos sobre numismática, onomástica, epigrafía, historia y pesos y medidas orientales. Hizo un buen número de traducciones y de comentarios detallados sobre el *Calila e Dimna* y las *Maqamat* de al-Hariri. Silvestre de Sacy empleó la misma energía como editor de textos que como memorialista e historiador de la ciencia moderna. Hay pocas cosas dignas de mención en otras disciplinas afines con las que no estaba *au courant*, salvo que sus propios escritos eran simplistas y, en lo que no concernía al orientalismo, de un positivismo estrecho.

Sin embargo, cuando en 1802 Napoleón encargó al Institut de France que formara un *tableau générale* sobre el estado y los progresos de las artes y las ciencias desde 1789, Sacy fue elegido miembro del equipo de redactores. Entre los especialistas era el más riguroso y, entre los que trataban cuestiones generales, el de pensamiento más histórico. El informe Dacier, como se conoció oficiosamente, presentaba muchas de las predilecciones de Sacy y contenía sus contribuciones al estado de la ciencia oriental. Su título —*Tableau historique de l'érudition française*— anuncia la nueva conciencia histórica (en oposición a la conciencia religiosa); conciencia que es teatral porque permite situar la ciencia sobre un escenario en el que se la puede observar fácilmente en su totalidad. El prefacio de Dacier, dirigido al emperador, expone este tema perfectamente. Esta visión de conjunto le permitía hacer algo que ningún otro soberano había intentado hacer, a saber, abarcar de un solo *coup d'oeil* la universalidad de los conocimientos humanos. Si este *Tableau historique* hubiera sido acometido en otros tiempos, continuaba Dacier, quizá hoy habríamos conservado muchas obras maestras que ahora están perdidas o destruidas; el interés y la utilidad del *Tableau* residían en que preservaba el conocimiento y lo hacía inmediatamente accesible. Dacier dio a entender que la expedición a Egipto había facilitado el trabajo y había contribuido a elevar el grado de nuestros conocimientos geográficos modernos.[14] (En el *discours* de Dacier, mejor que en cual-

quier otro lugar, puede verse claramente cómo la forma teatral del *Tableau historique* tiene su equivalente moderno en las galerías y mostradores de los grandes almacenes.)

La importancia que tiene el *Tableau historique* para comprender la fase inaugural del orientalismo reside en que exterioriza la forma del conocimiento orientalista y sus características y describe la relación del orientalismo con su materia de estudio. En las páginas de Sacy sobre el orientalismo —como en todos sus escritos— habla de su propio trabajo diciendo que *ha descubierto, ha traído a la luz, ha rescatado* una gran cantidad de material oscuro. ¿Por qué? Para *situarlo ante* el estudiante. Por eso, como todos los eruditos de su tiempo, Sacy consideraba que un trabajo de erudición era una adición positiva a un edificio que todos los eruditos levantaban juntos. Conocer era esencialmente *hacer visible* un material, y el objetivo de un *tableau* era la construcción de una especie de panóptico a la manera de Jeremy Bentham. La disciplina erudita era, por tanto, una técnica específica de poder: hacía que el que la usara ganara (y sus estudiantes también) instrumentos y conocimientos que (si era un historiador) hasta entonces habían estado perdidos.[15] Y es verdad que el vocabulario de poder y de adquisición especializados se asocia particularmente a la reputación de Sacy como pionero del orientalismo. Su heroísmo como erudito consistió en haberse enfrentado con éxito a unas dificultades insuperables; consiguió los medios para ofrecer a sus estudiantes un campo donde no había nada. *Compuso* libros, preceptos, ejemplos, dijo el duque de Broglie sobre Sacy. El resultado fue la producción de materiales sobre Oriente, de métodos para estudiarlo y de ejemplos con los que ni siquiera los orientales contaban.[16]

Comparada con la labor de cualquier helenista o latinista que trabajara en el equipo del Institut, la de Sacy fue algo fabuloso. Ellos tenían los textos, las convenciones, las escuelas; él no tenía nada de esto y, en consecuencia, debía ponerse a hacerlo. La dinámica de la pérdida primera y la ganancia posterior es, en los escritos de Sacy, una obsesión, y su inversión en ella fue realmente pesada. Como sus colegas de otros campos, creía que conocer era ver —panópticamente, por decirlo de algún modo— pero, contrariamente a ellos, no solo

tenía que identificar el conocimiento, también debía descifrarlo, interpretarlo y, lo que era más difícil, hacerlo accesible. Sacy consiguió producir un campo de estudio completo. Como europeo escudriñó en los archivos orientales y pudo hacerlo sin abandonar Francia. Los textos que aisló, los trajo, los mejoró y luego los anotó, codificó, arregló y comentó. Con el tiempo, Oriente se volvió menos importante de lo que los orientalistas hacían de él, pues, después de haber sido relegado por Sacy al interior del discurso cerrado del *tableau* pedagógico, el Oriente del orientalista rechazaba salir a la realidad.

Sacy era demasiado inteligente como para dejar que sus opiniones y su práctica se quedaran sin un soporte teórico. En primer lugar, siempre dejó claro por qué «Oriente» no podía sobrevivir al contacto con el gusto, la inteligencia o la paciencia de un europeo. Sacy defendía la utilidad y el interés de cosas como la poesía árabe, pero lo que realmente decía era que la poesía árabe tenía que ser transformada convenientemente por el orientalista antes de que pudiera comenzar a ser apreciada. Esto se debía a razones enormemente epistemológicas, pero también suponía una autojustificación del orientalista. La poesía árabe la produjo un pueblo completamente extraño (al europeo), bajo unas condiciones climáticas, sociales e históricas muy diferentes de las que conocía un europeo; además, esta poesía se alimentaba de «opiniones, prejuicios, creencias y supersticiones que solo podemos precisar después de un estudio doloroso y largo». Incluso si se han experimentado los rigores de una formación especializada, gran parte de la descripción que hay en la poesía no será accesible para los europeos «que han alcanzado un alto grado de civilización». Sin embargo, lo que podamos dominar tendrá un gran valor para nosotros como europeos acostumbrados a disfrazar nuestros atributos exteriores, nuestra actividad física y nuestra relación con la naturaleza. Por tanto, el orientalista es útil para poner a disposición de sus compatriotas un gran abanico de experiencias inusuales y, lo que todavía es más valioso, un tipo de literatura capaz de ayudarnos a comprender la poesía «realmente divina» de los hebreos.[17]

Por tanto, si bien es cierto que el orientalista es necesario porque pesca algunas joyas útiles en las profundidades del lejano Oriente, y

porque no podemos conocer Oriente sin su mediación, también es verdad que no es necesario considerar todos los escritos orientales. Esta es la introducción de Silvestre de Sacy a su teoría de los fragmentos, una preocupación romántica muy frecuente. Las producciones literarias orientales no solo son esencialmente extrañas al europeo, tampoco presentan un interés continuo, ni están escritas con suficiente «gusto y espíritu crítico» como para merecer ser publicadas de otra manera que no sea en extractos (*pour mériter d'être publiés autrement que par extrait*).[18] Así, se le pide al orientalista que presente Oriente a través de una serie de fragmentos representativos, fragmentos reeditados, explicados, anotados y rodeados de más fragmentos todavía. Para hacer este tipo de presentación se necesita un género determinado: la crestomatía, que es donde, en el caso de Sacy, se manifiestan de manera más directa y provechosa el interés y la utilidad del orientalismo. Su obra más famosa fue la *Chrestomathie arabe*, compuesta en tres volúmenes, que estaba sellada al principio, por decirlo de algún modo, con un pareado árabe de rima interna: *Kitab al-anis al-mufid lil-Talib al-mustafid; / wa yami'i al shadur min manzum wa manthur.**

Las antologías de Sacy se usaron mucho en Europa durante bastantes generaciones de estudiantes. Aunque su contenido pretendía ser característico, las antologías ocultaban y encubrían la censura que los orientalistas ejercían sobre Oriente. Además, el orden interno de sus contenidos, los arreglos que se hacían a sus partes y la elección de sus fragmentos nunca revelaban su secreto; tenemos la impresión de que si los fragmentos no han sido escogidos por su importancia, ni por su evolución cronológica, ni por su belleza estética (lo que no es el caso de los fragmentos de Sacy), deberían al menos incluir cierta naturalidad oriental, o cierta necesidad representativa. Pero esto tampoco se dice nunca. Lo que Sacy simplemente pretende es esforzarse en beneficio de sus estudiantes, para que no tengan la necesidad de comprar o (leer) una biblioteca enorme de material oriental.

---

* «Un libro agradable y beneficioso para el alumno estudioso; / reúne fragmentos de poesía y prosa.»

Con el tiempo, el lector olvida los esfuerzos del orientalista y piensa que la reestructuración de Oriente que supone una crestomatía es Oriente *tout court*. La estructura objetiva (la designación de Oriente) y la reestructura subjetiva (la representación de Oriente hecha por un orientalista) se vuelven intercambiables. La racionalidad del orientalista invade Oriente; los principios de Oriente pasan a ser los mismos que los del orientalista. De ser distante, se vuelve algo accesible; no tenía cómo mantener su interés y adquiere una utilidad pedagógica; estaba perdido y ha sido encontrado, incluso aunque se hayan eliminado algunos fragmentos perdidos. Las antologías de Silvestre de Sacy no solo complementan Oriente, lo suplen con una presencia de Oriente para Occidente.[19] La obra de Sacy canoniza Oriente; engendra un canon de objetos textuales que pasa de una generación de estudiantes a la siguiente.

Y la herencia viva de los discípulos de Sacy fue asombrosa. Los principales arabistas europeos del siglo XIX remontaban su autoridad intelectual hasta él. Las universidades y las academias de Francia, España, Noruega, Suecia, Dinamarca y, especialmente, Alemania estaban saturadas de estudiantes formados a su sombra, gracias a los cuadros antológicos que proporcionaban sus obras.[20] Sin embargo, como normalmente sucede con todos los patrimonios intelectuales, junto con las riquezas se transmitían también las restricciones. La originalidad genealógica de Silvestre de Sacy consistió en haberse ocupado de Oriente como de una realidad que tenía que ser restaurada no solo a causa de la presencia desordenada y elusiva del Oriente moderno, sino también a pesar de ella. Sacy *situó* a los árabes en Oriente, el cual a su vez estaba situado en el marco general de la ciencia moderna. El orientalismo, por tanto, formaba parte de la erudición europea, pero su material tenía que ser creado de nuevo por el orientalista antes de que pudiera entrar en las galerías al lado del latinismo y del helenismo. Cada orientalista volvió a crear su propio Oriente de acuerdo con las reglas epistemológicas fundamentales de la pérdida y la ganancia que Sacy había proporcionado y promulgado. Fue el padre del orientalismo y la primera víctima de la disciplina, ya que los orientalistas posteriores, con sus traducciones de textos, fragmen-

tos y extractos nuevos, desplazaron totalmente la obra de Sacy y aportaron su propio Oriente restaurado. A pesar de todo, el proceso que Sacy puso en marcha continuó, especialmente cuando la filología adquirió un poder sistemático e institucional que Sacy nunca había explotado. Esa fue la conquista de Renan: haber asociado Oriente con las disciplinas comparativas más recientes, de las cuales la filología era una de las más eminentes.

La diferencia entre Sacy y Renan es la diferencia que existe entre la inauguración y la continuidad. Sacy es el creador cuya obra representa la aparición del campo y su categoría de disciplina científica del siglo XIX enraizada en el romanticismo revolucionario. Renan procede de la segunda generación del orientalismo. Su objetivo fue consolidar el discurso oficial del orientalismo, sistematizar sus intuiciones y establecer y administrar sus instituciones intelectuales. En lo que respecta a Sacy, fueron sus esfuerzos personales los que desbrozaron y abonaron el campo y sus estructuras; en cuanto a Renan, fue el hecho de haber adaptado el orientalismo a la filología y ambas disciplinas a la cultura intelectual de su época lo que perpetuó las estructuras del orientalismo desde un punto de vista intelectual y las hizo más visibles.

Renan no fue en sí mismo totalmente original, pero tampoco un mero seguidor. Se le considera, por tanto, una figura cultural, un orientalista importante al que no se puede reducir simplemente a su propia personalidad ni al conjunto de ideas esquemáticas en las que creía. Se comprenderá mejor a Renan si se le concibe como una fuerza dinámica cuyos componentes fueron ya preparados por pioneros como Silvestre de Sacy, pero que transformó las realizaciones de estos en un conjunto de textos de referencia que puso en circulación una y otra vez (por forzar un poco más la imagen) en el mundo cultural al referirse continuamente a ellos. En resumen, Renan es una figura que debemos abordar como representante de un tipo de praxis cultural e intelectual, como un estilo de hacer afirmaciones orientalistas dentro de lo que Michel Foucault llamaría el archivo de su tiempo.[21] Lo que importa no es solo lo que dijo Renan, sino la manera en que lo dijo, lo que, teniendo en cuenta su cultura y formación, eligió como tema

de estudio, lo que combinó y con qué lo combinó, etc. Las relaciones de Renan con el tema oriental, con su época, con sus lectores e incluso con su propio trabajo se pueden describir sin recurrir a fórmulas que reconozcan tácitamente la estabilidad ontológica (por ejemplo, el *zeitgeist*, la historia de las ideas, un autor y su época). En su lugar podemos leer a Renan como a un escritor que realiza un trabajo descriptible en un lugar definido temporal, espacial y culturalmente (por tanto, desde el punto de vista del archivo) para unos lectores y, lo que no es menos importante, para perpetuar su propia posición en el orientalismo de su época.

Renan llegó al orientalismo a través de la filología, y es la extraordinaria riqueza y la posición cultural de esta disciplina lo que dio al orientalismo sus características técnicas más importantes. Quien considere que la *filología* es el estudio ingrato e infructuoso de las palabras se sorprenderá al saber que Nietzsche se proclamó filólogo junto con las mentes más grandes del siglo XIX, pero no se sorprenderá al recordar a *Louis Lambert* de Balzac:

> ¡Qué libro tan maravilloso podría escribirse narrando la vida y las aventuras de una palabra! Sin duda, ha recibido diversas impresiones de los sucesos a los que ha servido; dependiendo de los lugares en los que haya sido utilizada, una palabra habrá despertado en diferentes personas, diferentes tipos de ideas; pero ¿no es todavía mejor considerar a una palabra en su triple vertiente de alma, cuerpo y movimiento?[22]

¿Cuál es esta categoría —Nietzsche preguntará más tarde—, que los incluye a él, a Wagner, a Schopenhauer y a Leopardi, como filólogos? Este término parece implicar tanto que se posee un don y una intuición excepcional para el lenguaje, como que uno es capaz de crear una obra cuya articulación tiene una fuerza estética e histórica. Aunque la profesión de filólogo nació el día de 1777 «cuando F. A. Wolf inventó para sí mismo el nombre de *stud. philol.*», a Nietzsche, sin embargo, le cuesta exponer que los que estudian de modo profesional la Grecia y la Roma clásicas son comúnmente incapaces de en-

tender su propia disciplina: «ellos nunca llegan a las *raíces del tema*: nunca presentan la filología como un problema». Ya que si se considera solo como «un conocimiento del mundo antiguo, la filología no puede, por naturaleza, durar eternamente; su material es combustible».[23] Esto es lo que la mayoría de los filólogos no puede entender. Pero lo que distingue a los pocos espíritus excepcionales, a los que Nietzsche considera dignos de elogio —no sin ambigüedad, ni de la manera tan rápida y sencilla en la que lo estoy describiendo yo— es su relación profunda con la modernidad, una relación que les ofrece la práctica de la filología.

La filología contribuye a que todo sea problemático —ella misma, los que la practican y el presente—. Encarna la peculiar condición del hombre moderno y del europeo, ya que ninguna de estas dos categorías tiene un significado verdadero si no se pone en relación con otra cultura y otra época más antiguas. Nietzsche también considera que la filología *ha nacido y ha sido creada*, en el sentido de Vico, como símbolo de una iniciativa humana, elaborado de acuerdo con unas categorías de descubrimiento humano, de descubrimiento de sí mismo y de originalidad. La filología es una manera de separarse históricamente, como lo hacen los grandes artistas, del propio tiempo y del propio pasado inmediato, incluso aunque, paradójica y antinómicamente, al hacer esto se esté caracterizando en realidad la propia modernidad.

Entre el Friedrich August Wolf de 1777 y el Friedrich Nietzsche de 1875 está Ernest Renan, un filólogo orientalista, y también un hombre con una idea compleja e interesante de la manera en que la filología y la cultura moderna están comprometidas mutuamente. En *L'Avenir de la science** (escrito en 1848 y publicado en 1890) escribió que «los fundadores del espíritu moderno son los filólogos». Y ¿qué es el espíritu moderno, decía en una frase anterior, si no «racionalismo, crítica y liberalismo, [todo lo cual] se fundó el mismo día que la filología»? La filología, sigue diciendo, es una disciplina comparativa que solo pertenece a la modernidad y es un símbolo de la

* Trad. cast., *El porvenir de la ciencia*, Doncel, Madrid, 1976. Está agotado.

superioridad moderna (y europea); todos los avances que la humanidad ha conseguido desde el siglo XV se deben a mentes que deberíamos llamar filológicas. La labor de la filología en la cultura moderna (una cultura que Renan llama filológica) es continuar observando la realidad y la naturaleza con claridad, hacer surgir el supernaturalismo y seguir los pasos de los descubrimientos de las ciencias físicas. Pero más importante que todo esto, la filología posibilita una visión general de la vida humana y del sistema de las cosas: «Yo, al estar allí, en el centro, inhalando el perfume de todo, juzgando, comparando, combinando e induciendo, llegaré al verdadero sistema de las cosas». Hay una inconfundible aureola de poder alrededor del filólogo. Renan expone su punto de vista sobre ella y las ciencias naturales del siguiente modo:

> Hacer filosofía es conocer las cosas; siguiendo la acertada frase de Cuvier, la filosofía es *instruir al mundo en la teoría*. Como Kant, yo creo que cualquier demostración puramente especulativa no tiene más validez que una demostración matemática, y no puede enseñarnos nada sobre la realidad existente. La filología es la *ciencia exacta* de los objetos mentales [*la philologie est la science exacte des choses de l'esprit*]. Es para las ciencias humanas lo que la física y la química son para las ciencias filosóficas de los cuerpos.[24]

Volveré más tarde a esta cita de Cuvier que Renan menciona, así como a las constantes referencias de Renan a las ciencias naturales. De momento, debemos señalar que toda la parte central de *El porvenir de la ciencia* se consagra a definir con admiración la filología, una ciencia que Renan describe como la disciplina más difícil de abarcar y más precisa de todas. Al aspirar a hacer de la filología una verdadera ciencia de la humanidad, Renan se une explícitamente a Vico, Herder, Wolf y Montesquieu, así como a los filólogos casi contemporáneos a él como Wilhelm von Humboldt, Bopp y el gran orientalista Eugène Burnouf (a quien dedica el volumen). Renan sitúa la filología en el centro de lo que él siempre llama la marcha de la ciencia y, de hecho, el propio libro es un manifiesto del progreso

humano, lo que no deja de ser irónico si consideramos su subtítulo («Pensées de 1848») y otros libros de 1848 como son *Bouvard y Pécuchet* y *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. En cierto sentido, el manifiesto generalmente y sus exposiciones sobre la filología particularmente —por esa época ya había escrito el grueso del tratado de filología de las lenguas semíticas que le había valido el Prix Volney— señalaban a Renan como un intelectual con una relación claramente perceptible con los grandes problemas sociales que se planteaban hacia 1848. Estableció esta relación a través de la disciplina *menos* inmediata de todas (la filología), la única que aparentemente tenía el menor grado de interés para el *público*, la más conservadora y la más tradicional; esto nos lleva a pensar que la posición de Renan era extremadamente deliberada. Por eso no hablaba realmente como un hombre a todos los hombres, sino como una voz reflexiva, especializada, que, como él mismo escribió en su prefacio de 1890, daba por supuestas la desigualdad de las razas y la dominación necesaria de la mayoría por la minoría, como si se tratara de una ley antidemocrática de la naturaleza y de la sociedad.[25]

Pero ¿cómo pudo Renan mantenerse y mantener esta posición tan paradójica? Porque, por un lado, ¿qué era la filología, sino una ciencia de toda la humanidad, una ciencia que partía de la unidad de los grupos humanos y del valor de todos los detalles humanos?, y por otra parte, ¿qué era el filólogo —como el propio Renan demostró por sus notorios prejuicios racistas hacia los semitas orientales, cuyo estudio le había proporcionado su renombre profesional—,[26] sino un hombre que dividía duramente a los hombres en razas superiores e inferiores, un crítico liberal cuya obra albergaba las nociones más esotéricas sobre la temporalidad, el origen, el desarrollo, las relaciones y los valores humanos? En parte, la respuesta está en que Renan, como muestran sus primeras cartas filológicas dirigidas a Victor Cousin, Michelet y Alexander von Humboldt,[27] tenía un fuerte sentimiento corporativista como erudito y orientalista profesional, un sentimiento que, de hecho, le distanciaba de las masas. No obstante, lo que es más importante, en mi opinión, es la idea que tenía Renan de su papel como filólogo orientalista dentro de la gran historia general del

desarrollo y de los objetivos de la filología, tal y como él los concibió. En otras palabras, lo que quizá nos parezca paradójico es el resultado esperado que obtuvo por la manera en que percibía su posición dinástica dentro de la filología, dentro de su historia y de sus descubrimientos inaugurales, y por lo que hizo en el interior de todo ello. Por tanto, Renan no debería ser caracterizado como alguien que habla *sobre* filología, sino más bien como alguien que *habla filológicamente* con toda la fuerza de un iniciado que utiliza el lenguaje codificado de una ciencia nueva y prestigiosa cuyas afirmaciones sobre el propio lenguaje no pueden construirse de un modo directo o inocente.

La filología, tal y como Renan la entendió, la recibió y le fue enseñada, le imponía un conjunto de reglas doxológicas. Ser filólogo significaba que las actividades realizadas eran guiadas, ante todo, por una serie de descubrimientos recientes, por una nueva valoración que había dado lugar al comienzo efectivo de la ciencia filológica y que le había proporcionado una epistemología propia; estoy hablando del período que va desde 1780 hasta más o menos 1835, y cuya última parte coincide con el momento en que Renan comenzó sus estudios. Sus memorias recogen la crisis religiosa que culminó con su pérdida de la fe y que le llevó en 1845 a dedicar su vida a la erudición. Así fueron sus inicios en la filología, su concepción del mundo, su crisis y su estilo. Creía que en el terreno personal su vida reflejaba la vida institucional de la filología. Sin embargo, decidió ser también en la vida el cristiano que en otro tiempo había sido, pero en ese momento sin cristianismo y con lo que él llamaba *«la science laïque»* (la ciencia laica).[28]

Algunos años más tarde Renan dio el mejor ejemplo de lo que una ciencia laica podía y no podía hacer en una conferencia pronunciada en la Sorbona en 1878 «sobre los servicios que la filología proporciona a las ciencias históricas». Lo que este texto revela es que Renan tenía en mente la religión mientras hablaba de filología —por ejemplo, lo que la filología, como religión, nos enseña acerca del origen de la humanidad, de la civilización y del lenguaje—, para que su audiencia viera con claridad que la filología elaboraba un mensa-

je mucho menos coherente, menos ensamblado y positivo que la religión.[29] Como la perspectiva de Renan era irremediablemente histórica y, como él mismo dijo, morfológica, se hacía evidente que la única manera que tenía, como hombre joven, de salir de la religión y entrar en la erudición filológica era conservar en esa nueva ciencia laica la concepción del mundo histórico que le había dado la religión. Por eso, «me parecía que solo había una ocupación digna de llenar y dar sentido a mi vida; y esta era la de proseguir mis investigaciones críticas sobre el cristianismo [alusión a un gran proyecto erudito de Renan sobre la historia y los orígenes del cristianismo], utilizando los recursos mucho más extensos que me ofrecía la ciencia laica».[30] Renan se asimiló a la filología según su propio estilo poscristiano.

La diferencia entre la historia interna que proponía el cristianismo y la historia que proponía la filología, disciplina relativamente nueva, era precisamente lo que hacía que la filología moderna fuera posible, y eso Renan lo sabía perfectamente. En efecto, siempre que se habla de «filología» a finales del siglo XVIII y principios del XIX, debemos entender la *nueva* filología, cuyos éxitos principales incluían la gramática comparada, la nueva clasificación o agrupación de las lenguas en familias y el rechazo de los orígenes divinos del lenguaje. No es exagerado decir que estos logros fueron la consecuencia más o menos directa de la idea de que el lenguaje era un fenómeno enteramente humano, idea que llegó a ser corriente cuando se descubrió empíricamente que las lenguas llamadas sagradas (principalmente el hebreo) no eran de una antigüedad primordial ni de procedencia divina. Lo que Foucault llamó el descubrimiento del lenguaje fue, por tanto, un acontecimiento secular que reemplazó a la concepción religiosa según la cual Dios habría dado el lenguaje al hombre en el Edén.[31] En efecto, una de las consecuencias de este cambio, por el cual una concepción de la filiación lingüística etimológica y dinástica se abandonó por una visión del lenguaje como un dominio autónomo que se apoya en una estructura y coherencia interna, es la dramática subsistencia del interés en las tesis de los orígenes del lenguaje. Mientras discutir sobre dichos orígenes estaba de moda en

la época en que el ensayo de Herder sobre los orígenes del lenguaje recibió la medalla de la Academia de Berlín (1772), a partir de la primera década del nuevo siglo fue prácticamente excluido de la discusión erudita en Europa.

Lo que, de diferentes maneras, William Jones afirmó en sus *Anniversary Discourses* (1785-1792) y Franz Bopp adelantó en su *Vergleichende Grammatik* (1832) era que la idea de la dinastía divina del lenguaje quedaba definitivamente interrumpida y desacreditada como concepto. En resumen, se necesitaba una nueva concepción histórica, ya que el cristianismo parecía incapaz de resistir las pruebas empíricas que reducían la categoría divina de su principal texto. Para algunos, como dijo Chateaubriand, la fe era inquebrantable, a pesar de que sabían que el sánscrito era anterior al hebreo:

> ¡Ay! Lo que ha ocurrido es que un conocimiento más profundo de la lengua culta de la India ha hecho que numerosos siglos vuelvan al estrecho círculo de la Biblia. Qué bien que volví a hacerme creyente antes de tener que experimentar esta mortificación.[32]

Para otros, especialmente para los filólogos, como el pionero Bopp, el estudio del lenguaje entrañaba su propia historia, su propia filosofía y su propio saber, lo cual eliminaba cualquier noción sobre una lengua primera dada por Dios al hombre en el Edén. Como el estudio del sánscrito y la tendencia expansiva de finales del siglo XVIII parecían haber desplazado los primeros comienzos de la civilización más hacia el este de los países bíblicos, así también el lenguaje dejó de manifestar la continuidad entre un poder exterior y el locutor humano, y se convirtió en un campo interno creado y realizado por aquellos que lo utilizaban. No hubo una lengua primitiva, igual que —salvo por un método que a continuación voy a exponer— no hubo una lengua simple.

El legado de esta primera generación de filólogos fue para Renan muy importante, más incluso que la obra de Sacy. Siempre que hablaba de la lengua y la filología, ya fuera al inicio, en el intermedio o al final de su larga carrera, repetía las lecciones de la nueva filolo-

gía, cuyo mayor pilar lo constituyeron los dogmas antidinásticos y anticontinuos de la práctica de la lingüística técnica (opuesta a la divina). Para la lingüística, el lenguaje no podía ser descrito como el resultado de una fuerza que emanaba unilateralmente de Dios. Como Coleridge dijo, «el lenguaje es el arsenal de la mente humana; contiene los trofeos de su pasado y las armas de sus conquistas futuras».[33] La idea de un primer lenguaje edénico fue desplazada por la noción heurística de una protolengua (el indoeuropeo, el semítico) cuya existencia nunca se debatía porque se reconocía que una lengua de este género no podía ser restablecida, sino solamente reconstruida a través de un proceso filológico. Si consideramos que una lengua sirve, de nuevo heurísticamente, como piedra de toque para todas las demás, el sánscrito es la forma más antigua del indoeuropeo. La propia terminología ha cambiado: ahora hay *familias* de lenguas (la analogía con las clasificaciones de las especies y las clasificaciones anatómicas es notoria), hay una forma lingüística *perfecta*, la cual no necesita corresponderse con ninguna lengua «real», y hay lenguas originales solo como una función del discurso filológico y no de la naturaleza.

Sin embargo, algunos escritores han comentado acertadamente el hecho de que el sánscrito y las realidades de la India en general simplemente estaban ocupando el lugar del hebreo y de la ilusión edénica. Ya en 1804, Benjamin Constant señaló en su *Journal Intime* que no iba a hablar de la India en su *De la Religion* porque entre los ingleses que la dominaban y los alemanes que la estudiaban infatigablemente ese país se había convertido en la *fons et origo* de todo; luego vinieron los franceses que, después de Napoleón y Champollion, decidieron que todo se había originado en Egipto y en el nuevo Oriente.[34] Estos entusiasmos teleológicos se alimentaron, después de 1808, de la célebre obra de Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, que parecía confirmar su propia afirmación de 1800, según la cual Oriente era la forma más pura de romanticismo.

Lo que la generación de Renan —educada entre 1835 y 1848— retuvo de todo este entusiasmo por Oriente era la necesidad intelectual de Oriente para todo erudito occidental especializado en lenguas, cul-

turas y religiones. El texto clave en este punto fue *Le Génie des religions* (1832), de Edgar Quinet, una obra que anunciaba el resurgir oriental y ponía en contacto a Oriente y Occidente a través de una mutua relación funcional. Ya he mencionado la gran significación de esta relación tal y como la analiza comprensible y profundamente Raymond Schwab en *La Renaissance orientale*; por lo que me concierne, lo único que quiero es señalar los aspectos específicos de la obra que pesaron en la vocación de Renan por la filología y el orientalismo. La asociación de Quinet con Michelet y su interés por Herder y Vico, respectivamente, inculcaron a estas nuevas generaciones la necesidad, como historiadores eruditos que eran, de afrontar, casi a la manera de un público que ve cómo se desenvuelve un suceso teatral o de un creyente testigo de una revelación, lo diferente, lo extraño y lo distante. La formulación de Quinet es que Oriente propone y Occidente dispone: Asia tiene sus profetas, Europa tiene sus doctores (esto es, sus intelectuales, sus científicos: el juego de palabras es intencionado). De este encuentro nace un nuevo dogma o un nuevo dios; pero lo que quiere decir Quinet es que el Este y el Oeste cumplen con sus destinos y confirman sus identidades en este encuentro. La actitud erudita, la del erudito occidental que examina desde un lugar particularmente bien elegido el Oriente pasivo, seminal, femenino, e incluso silencioso y débil, y que luego lo *articula* para hacerle revelar sus secretos a través de su autoridad erudita de filólogo, capaz de descodificar las lenguas secretas y esotéricas, persistirá en Renan. Lo que, sin embargo, no mantuvo Renan en la década de 1840, durante su aprendizaje como filólogo, fue la actitud teatral, que reemplazó por la actitud científica.

Para Quinet y Michelet, la historia era una obra de teatro. Quinet describe de modo significativo el mundo como un templo, y la historia humana como una especie de rito religioso. Michelet y Quinet *veían* el mundo del que trataban. El origen de la historia de la humanidad era algo que podían describir en los mismos términos espléndidos, apasionados y dramáticos que Vico y Rousseau emplearon para retratar la vida en la tierra en épocas primitivas. Para Michelet y Quinet no cabía la menor duda de que ellos pertenecían a la comunidad romántica europea que pretendía «ya fuera en la epopeya o en

cualquier otro género mayor —el drama, la prosa romance o la "gran oda" visionaria— reestructurar radicalmente, en un lenguaje adecuado a las circunstancias históricas e intelectuales de su propio tiempo, el esquema cristiano de la caída, la redención y la aparición de una tierra nueva que constituiría un paraíso restaurado».[35] Creo que para Quinet la idea de un nuevo dios naciente ocupaba, en suma, el lugar que la desaparición del antiguo dios había dejado vacante; pero para Renan ser filólogo significaba privarse de cualquier relación con el viejo dios de los cristianos, de tal forma que, en su lugar, una nueva doctrina —probablemente la ciencia— ocuparía, libremente un espacio nuevo. Renan iba a consagrar toda su carrera a dar cuerpo a este progreso.

Él mismo lo dice muy claramente al final de su mediocre ensayo sobre los orígenes del lenguaje: el hombre ya no es un inventor y la era de la creación definitivamente ha pasado.[36] Hubo un período, sobre el cual solo podemos hacer suposiciones, en el que el hombre fue literalmente *transportado* del silencio a las palabras. Después de esto, existió el lenguaje, y para el verdadero hombre de ciencia el objetivo es examinar cómo es el lenguaje, no cómo ha llegado. Sin embargo, si Renan descarta la creación apasionada de los tiempos primitivos (que había fascinado a Herder, Vico, Rousseau e incluso a Quinet y Michelet), instituye en su lugar un tipo nuevo y deliberado de creación artificial, una creación que se lleva a cabo como producto de un análisis científico. En su *leçon inaugurale* en el Collège de France (el 21 de febrero de 1862), proclamó que sus cursos estaban abiertos al público para que este pudiera ver sin intermediarios «*le laboratoire même de la science filologique*».[37] Cualquiera que hubiera leído a Renan habría comprendido que una afirmación así solo era una ironía típica, aunque débil, que pretendía deleitar pasivamente antes que sorprender. Cuando Renan accedió a la cátedra de hebreo, su primera lección versó sobre la contribución de los pueblos semíticos a la historia de la civilización. ¿Qué mayor afrenta se le podía hacer sutilmente a la historia «sagrada» que la de sustituir la intervención divina en la historia por un laboratorio filológico, y la de declarar que, en consecuencia, el interés de Oriente simplemente

residía en la utilidad de su material para las investigaciones europeas?[38] Los fragmentos sin vida que Silvestre de Sacy había dispuesto en tablas estaban siendo reemplazados por algo nuevo.

La conmovedora peroración con la que Renan concluye su *leçon* tenía otra función además de la de conectar la filología semítica y oriental con el futuro y con la ciencia. Étienne Quatremère, quien había precedido a Renan en la cátedra de hebreo, había personificado la caricatura popular de lo que era un erudito. Dotado de una gran capacidad de trabajo y prodigiosamente pedante en sus maneras, llevó a cabo su trabajo —escribió Renan en un artículo bastante frío dedicado a su memoria en el *Journal des débats* en octubre de 1857— como un trabajador laborioso que, aunque prestó numerosos servicios con su esfuerzo, no fue capaz de ver el conjunto del edificio que se estaba construyendo. El edificio no era ni más ni menos que *«la science historique de l'esprit humain»* que estaba en proceso de construcción piedra sobre piedra.[39] Quatremère no era de nuestra época, y Renan en su trabajo estaba decidido a serlo. Además, si Oriente hasta entonces se había identificado exclusiva e indiscriminadamente con la India y China, la ambición de Renan era labrarse una provincia oriental para sí mismo: el Oriente semítico. No dudaba en destacar la confusión fortuita y seguramente bastante corriente que existía entre el árabe y el sánscrito (como ocurría en *La Peau de Chagrin*,* de Balzac, donde la inscripción árabe del talismán fatídico es descrita como sánscrito) y se dedicó, pues, a realizar con las lenguas semíticas lo que Bopp había hecho con el indoeuropeo, según dijo en 1855 en el prefacio de su tratado comparativo de las lenguas semíticas.[40] Por tanto, los planes de Renan consistían en iluminar las lenguas semíticas con una luz viva y fascinante, *à la* Bopp, y en elevar el estudio de esas lenguas inferiores e ignoradas a la categoría de una nueva ciencia apasionante del espíritu, *à la* Louis Lambert.

En más de una ocasión Renan afirmó de modo bastante explícito que los semitas y el semítico eran *créations* del estudio filológico orientalista.[41] Como él era quien realizaba el estudio, esto quería de-

---

* Trad. cast., *La piel de zapa*, Siruela, Madrid, 1989.

cir que la importancia de su papel en esta creación nueva y artificial no ofrecía dudas. Sin embargo, ¿cómo entendía Renan la palabra *création* en estas circunstancias? ¿Cómo estaba relacionada esta *création* con la creación natural o con la creación que Renan y otros atribuían a un laboratorio y a unas ciencias clasificatorias y naturales, principalmente a la que se denominaba anatomía filosófica? En este punto no nos queda más remedio que especular un poco. A lo largo de su carrera parece que Renan imaginaba que el papel de la ciencia en la vida humana (y cito, traduciendo de la manera más literal que puedo) consistía en: «decir (hablar o articular) definitivamente al hombre el nombre [¿logos?] de las cosas».[42] La ciencia otorga el discurso a las cosas; más aún, la ciencia saca a relucir (razón para ser pronunciado) el discurso potencial intrínseco a las cosas. El especial valor de la lingüística (como se ha denominado con frecuencia a la mueva filología) no viene determinado porque se parezca a las ciencias naturales, sino más bien porque se ocupa de las palabras como si fueran objetos naturales y silenciosos a los que se obliga a revelar sus secretos. Es necesario recordar que el mayor paso dado en el estudio de las inscripciones y de los jeroglíficos se produjo cuando Champollion descubrió que los símbolos trazados en la Piedra de Rosetta tenían un componente *fonético*, así como semántico.[43] Hacer que los objetos hablaran era como hacer que las palabras hablaran, era darles valor de circunstancia y un lugar preciso en un orden de regularidad regido por una ley. En su primera acepción, la palabra *création*, tal y como la empleaba Renan, significaba la articulación por la cual un objeto como el *semítico* podía ser considerado en cierto modo una criatura. En la segunda, *création* también se refería al decorado —en el caso del semítico significaba historia, cultura, raza y espíritu orientales— que el hombre de ciencia había esclarecido y rescatado de su mutismo. Finalmente, *création* era la formulación de un sistema de clasificación por el cual era posible observar el objeto en cuestión comparativamente con otros objetos semejantes; y al decir «comparativamente» Renan se refería a una completa red de relaciones paradigmáticas que funcionaba entre las lenguas semíticas y las indoeuropeas.

Si hasta ahora he insistido tanto en este estudio relativamente olvidado que Renan escribió acerca de las lenguas semíticas es por muchas razones. El semítico fue el estudio científico hacia el cual se inclinó después de haber perdido su fe cristiana; ya he expuesto antes cómo llegó a concebir el estudio del semítico como un sustituto de su fe que le permitía relacionarse de modo crítico con ella. El estudio del semítico fue el primer trabajo orientalista y científico de verdadero valor realizado por Renan (terminado en 1847, se publicó por primera vez en 1855), y formó parte de sus principales trabajos posteriores sobre los orígenes del cristianismo y sobre la historia de los judíos como si fuera una propedéutica de ellos. Por su intención, por no decir por sus logros —es interesante señalar que fueron pocas las obras clásicas o contemporáneas sobre la historia del orientalismo o sobre la historia de la lingüística que hicieron algo más que citar de pasada a Renan—,[44] su trabajo sobre el semítico se proponía como una ruptura filológica, en el que años después él siempre apoyó sus posturas (con frecuencia malas) sobre religión, raza y nacionalismo.[45] Siempre que Renan quería hacer una afirmación a propósito de los judíos o de los musulmanes, por ejemplo, lo hacía conservando sus críticas manifiestamente duras hacia los semitas (críticas sin fundamento, excepto según la ciencia que él practicaba). Además, el semítico de Renan pretendió ser una contribución tanto al desarrollo de la lingüística indoeuropea como a la diferenciación de los orientalismos. Para el primero, a la forma semítica le correspondía una forma degradada, tanto en un sentido moral como biológico; para el segundo, era una —por no decir la— forma estable de decadencia cultural. Para terminar, el semítico era la primera creación de Renan, una ficción que él había inventado en el laboratorio filológico para satisfacer el sentido que tenía sobre su lugar y su misión públicos. No debemos perder de vista ni un instante que el semítico era para el ego de Renan el símbolo de la dominación europea (y, en consecuencia, de la suya) sobre Oriente y sobre su propia época.

Por tanto, como rama de Oriente, el semítico no era enteramente un objeto natural —como, por ejemplo, una especie de mono— ni era completamente un objeto no natural o divino, como había sido

considerado una vez. Más bien el semítico ocupaba una posición intermedia, legitimada en sus irregularidades (la regularidad la definía el indoeuropeo) por una relación inversa con las lenguas regulares, comprendido como un fenómeno excéntrico y cuasi monstruoso en parte porque las bibliotecas, los laboratorios y los museos podían servir para exponerlo y analizarlo. En su tratado Renan adoptó un tono de voz y un método de exposición que se derivaban, en gran medida, del conocimiento libresco y de la observación de la naturaleza que habían practicado hombres como Cuvier y los Geoffroy Saint-Hilaire, *père et fils*. Esto suponía un logro estilístico importante, ya que le permitía utilizar de una manera coherente la *biblioteca* —en lugar del primitivismo o el *fiat* divino—, como marco conceptual en el que comprender la lengua, y servirse al mismo tiempo del *museo*, que era el lugar al que se llevaban los resultados de las observaciones del laboratorio para exhibirlos, estudiarlos y enseñarlos.[46] Renan siempre trata de realidades humanas concretas —la literatura, la historia, la cultura, la inteligencia y la imaginación— como si se hubieran transformado en otra realidad particularmente desviada, porque son semíticas y orientales y porque terminan en el laboratorio para ser analizadas. Por eso, los semitas son monoteístas fanáticos que no han producido mitología, arte, comercio, ni civilización; tienen una conciencia estrecha y rígida; en conjunto representan «*une combinaison inférieure de la nature humaine*».[47] Al mismo tiempo Renan quiere dejar claro que él habla de un prototipo, pero no de un verdadero tipo semita con una existencia real (aunque no mantiene tampoco esta posición en muchos de sus escritos cuando habla de los judíos y musulmanes de hoy con muy poca objetividad científica).[48] Así, por un lado tenemos la transformación del humano en un espécimen y, por otro, el juicio comparativo por el que el espécimen permanece como espécimen y como tema de estudio filológico y científico.

Diseminadas a lo largo de su *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* hay algunas reflexiones sobre los vínculos entre la lingüística y la anatomía —para Renan son igualmente importantes—; son notas acerca de cómo estos vínculos podrían ser

empleados para hacer la historia humana (*les sciences historiques*). Pero primero debemos considerar los vínculos implícitos. No creo que sea erróneo o exagerado decir que una página típica de la *Histoire générale* orientalista de Renan se construía tipográfica y estructuralmente pensando en una página de anatomía filosófica comparada al estilo de Cuvier o Geoffroy Saint-Hilaire. Los lingüistas y los anatomistas pretenden hablar de temas que no son directamente accesibles ni observables en la naturaleza; un esqueleto o el dibujo detallado de un músculo y los paradigmas constituidos por los lingüistas a partir de un protosemítico o de un protoindoeuropeo puramente hipotéticos son del mismo modo productos de laboratorio y de biblioteca. El texto de una obra de lingüística o de anatomía tiene la misma relación general con la naturaleza (o con la realidad) que la vitrina de un museo que muestra un espécimen de mamífero o un órgano. Lo que se ofrece en el caso de la página y en el del museo es una exageración trucada, como muchos de los fragmentos orientales de Sacy, cuyo propósito es exhibir una relación entre la ciencia (o el científico) y el objeto, pero no una relación entre el objeto y la naturaleza. Léase una página cualquiera de Renan sobre el árabe, el hebreo, el arameo o el protosemítico y se leerá un acto de poder, por el cual la autoridad del filólogo orientalista selecciona a voluntad de la biblioteca ejemplos del discurso humano, y los remite a ella rodeados por una suave prosa europea que destaca los defectos, las virtudes, los barbarismos y las imperfecciones de la lengua, el pueblo y la civilización. El tono y el tiempo de la exposición se expresan casi de modo uniforme en el presente actual, y esto produce la impresión de una demostración pedagógica durante la cual el erudito-científico se coloca ante nosotros en la plataforma de una clase-laboratorio para crear, encerrar y juzgar la materia que estudia.

El deseo de Renan de transmitir la idea de que se está llevando a cabo una demostración se intensifica cuando explícitamente señala que mientras la anatomía emplea signos estables y visibles con los que asignar objetos a tipos generales, la lingüística no lo hace.[49] El filólogo debe, por tanto, hacer corresponder de una manera u otra un hecho lingüístico dado con un período histórico: de ahí la posibilidad

de una clasificación. Sin embargo, como Renan decía con frecuencia, la temporalidad lingüística y la historia están llenas de lagunas, de enormes discontinuidades y de períodos hipotéticos. Así, los sucesos lingüísticos ocurren en una dimensión temporal no lineal y esencialmente discontinua que la lingüística controla de una manera muy particular. Esta manera es comparativa, como todo el tratado de Renan sobre la rama semítica de las lenguas orientales se empeña en demostrar: el indoeuropeo se toma como la norma viva y *orgánica* y, por comparación, se observa que las lenguas orientales semíticas son *inorgánicas*.[50] El tiempo se transforma en el espacio de una clasificación comparativa que, en el fondo, se fundamenta en una oposición binaria rígida entre las lenguas orgánicas e inorgánicas. Por tanto, por un lado está el proceso orgánico y biológicamente generativo representado por el indoeuropeo, mientras que por otro está el proceso inorgánico esencialmente no regenerativo, osificado en el semítico. Y lo que es más importante, Renan afirma de una manera muy clara que un juicio tan imperioso como este lo ha emitido el filólogo orientalista en su laboratorio, ya que las distinciones como las que él ha hecho solo son posibles y accesibles para un especialista preparado:

> Por tanto, nos negamos a admitir que las lenguas semíticas tengan la facultad de regenerarse, aunque reconozcamos que no escapan, más que otras obras de la conciencia humana, a la necesidad del cambio y de las modificaciones sucesivas.[51]

Pero tras esta oposición radical existe otra que actúa en la mente de Renan y en algunas páginas del primer capítulo del libro V expone su posición de un modo cándido al lector. Esto sucede cuando presenta las opiniones de Geoffroy Saint-Hilaire sobre la «degradación de los tipos».[52] Aunque Renan no especifica de qué Geoffroy Saint-Hilaire se trata, la referencia es bastante clara ya que tanto Étienne como su hijo Isidore fueron muy conocidos y extraordinariamente influyentes, sobre todo entre los literatos franceses de la primera mitad del siglo XIX, por sus reflexiones como biólogos.

Recordemos que Étienne fue miembro de la expedición napoleónica y que Balzac le dedicó una parte importante del prefacio de *La comedia humana*; muchas evidencias indican que también Flaubert leyó a ambos, al padre y al hijo, y usó sus puntos de vista en su obra.[53] Étienne e Isidore no solo fueron herederos de la tradición de la biología «romántica», que incluía a Goethe y Cuvier, interesados por la analogía, la homología y por la *ur-form** en las especies, sino que también fueron especialistas en la filosofía y la anatomía de la monstruosidad —la teratología, como Isidore la llamó—, según la cual las aberraciones fisiológicas más horrendas se consideraban el resultado de una degradación interna dentro de la vida de la especie.[54] No puedo aquí entrar en las complejidades (y en la fascinación macabra) de la teratología; es suficiente con mencionar que Étienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire explotaron el poder teórico del paradigma lingüístico para explicar las desviaciones posibles dentro del sistema biológico. Así, Étienne pensaba que un monstruo era una *anomalía*, en el mismo sentido en que en una lengua las palabras existen en relaciones analógicas y anómalas entre sí: en lingüística esta idea se remonta al menos a *De lingua latina* de Varrón. Ninguna anomalía puede considerarse simplemente como una excepción gratuita, sino que, por el contrario, las anomalías confirman la estructura regular que conecta a todos los miembros de la misma clase. En anatomía esta opinión era muy audaz. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire dice en cierto momento del «Préliminaire» a su *Philosophie anatomique*:

> Y, en efecto, el carácter de nuestra época es tal que hoy es imposible encerrarse estrictamente en el marco de una simple monografía. Estudie un objeto aislado y solo será capaz de devolverlo a sí mismo; en consecuencia, solo podrá tener un conocimiento imperfecto. Pero obsérvelo en medio de seres que están vinculados entre sí de diferentes maneras y que se apartan de otros de maneras diferentes, y des-

---

* Nombre que daba Goethe al esfuerzo fisiológico que hace todo organismo para mantener su forma original. *(N. del E.)*

> cubrirá relaciones más extensas. Primero lo conocerá mejor, incluso en su especificidad: pero lo que es más importante, al considerarlo en el centro de su propia esfera de actividad, conocerá con precisión cómo se comporta en su propio mundo exterior y cómo sus propias características se construyen por reacción a su medio ambiente.[55]

Geoffroy Saint-Hilaire no solo dice que el carácter específico de la investigación de su época (escribe en 1822) es el examen comparativo de los fenómenos; también declara que para un hombre de ciencia no existe ningún fenómeno que, por muy aberrante y excepcional que sea, no pueda explicarse haciendo referencia a otros fenómenos. Señalemos también cómo Geoffroy Saint-Hilaire emplea la metáfora del centro (*le centre de sa sphère d'activité*) que después utilizará Renan en *El porvenir de la ciencia* para describir la posición que ocupa todo objeto en la naturaleza —incluido el filólogo— una vez que el objeto es científicamente *situado* allí por el científico que lo examina. Después, entre el objeto y el científico se establece un vínculo solidario. Naturalmente, esto solo puede ocurrir durante la experiencia realizada en el laboratorio y no en cualquier lugar. Lo que se quiere demostrar es que un científico dispone de una cierta ventaja que le permite ver naturalmente y conocer científicamente incluso un suceso totalmente inusual; esto significa que puede hacerlo sin el concurso de lo sobrenatural, recurriendo solamente a un medio ambiente constituido por el científico. En consecuencia la propia naturaleza puede ser percibida de nuevo como continua, armoniosamente coherente y fundamentalmente inteligible.

Así, para Renan el semítico es un fenómeno con un desarrollo interrumpido si lo comparamos con las lenguas y las culturas maduras del grupo indoeuropeo e incluso con las demás lenguas semíticas orientales.[56] Sin embargo, la paradoja que sostiene Renan es que, aunque a veces nos hace ver que las lenguas se corresponden de alguna manera con *«êtres vivants de la nature»*, en otros momentos demuestra que sus lenguas orientales, las lenguas semíticas, son inorgánicas, detenidas, totalmente osificadas e incapaces de regenerarse; en otras palabras, prueba que el semítico no es una lengua viva

y, por tanto, los semitas tampoco son seres vivos. Además, la lengua y la cultura indoeuropeas están vivas y son orgánicas a causa del laboratorio y no a pesar de él. Lejos de ser un asunto marginal en Renan, esta paradoja constituye, en mi opinión, el centro de su obra, de su estilo y de su existencia en el archivo de la cultura de su tiempo; cultura a la que hizo importantes contribuciones igual que otros hombres tan diferentes entre sí como Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer y Marcel Proust. Ser capaz de sustentar una visión que incorpora y mantiene la vida y a las criaturas cuasi vivientes (el indoeuropeo y la cultura europea) junto con los fenómenos inorgánicos paralelos cuasi monstruosos (el semítico, la cultura oriental) es precisamente el éxito del científico europeo en su laboratorio. Él *construye*, y el acto mismo de construir es un signo del poder imperial sobre los fenómenos recalcitrantes, al tiempo que una confirmación de la cultura dominante y su «naturalización». En realidad, no es decir mucho que el laboratorio filológico de Renan es el verdadero local de su etnocentrismo europeo; lo que hay que destacar es que el laboratorio filológico no existe fuera del discurso o de los escritos a través de los cuales se produce y se experimenta constantemente. De este modo, incluso la cultura que él llama orgánica y viva —la europea— es también una *criatura en proceso de creación* en el laboratorio y por la filología.

La última parte de la carrera de Renan fue totalmente europea y cultural y estuvo jalonada de algunas realizaciones que le hicieron célebre. Si su estilo consiguió alguna autoridad, creo que se debió a la técnica que poseía para construir lo inorgánico (o lo perdido) y para darle la apariencia de vida. Lo que le hizo más famoso, naturalmente, fue su *Vie de Jésus*,* la obra que inauguró su historia monumental sobre el cristianismo y el pueblo judío. No obstante, tenemos que tener en cuenta que la *Vida de Jesús* fue exactamente una obra del mismo tipo de hazaña que la *Histoire générale*, la construcción de un historiador capaz de fabricar hábilmente —la paradoja se verá enseguida— una biografía oriental muerta (para Renan muerta en el doble sentido de una fe muerta y de un pe-

* Trad. cast., *Vida de Jesús*, Edaf, Madrid, 1987.

riodo histórico perdido y luego muerto), *como si fuera* la narración verídica de una vida natural. Todo lo que Renan decía había pasado primero por el laboratorio filológico; cuando aparecía en el tejido impreso del texto, tenía la fuerza creadora de vida de una marca cultural contemporánea que extraía de la modernidad todo su poder científico y su autosatisfacción. Para este tipo de cultura, las entidades históricas, como la dinastía, la tradición, la religión y las comunidades étnicas, existían todas simplemente en función de una teoría cuya labor era instruir al mundo. Al adoptar esta última frase de Cuvier, Renan estaba situando con circunspección la demostración científica por encima de la experiencia; la temporalidad era relegada al mundo de la experiencia cotidiana, sin utilidad científica, mientras que a la periodicidad particular de la cultura y al comparativismo cultural (que engendró el etnocentrismo, la teoría racial y la opresión económica) se les concedían por adelantado los poderes de una visión moral.

El estilo de Renan, su carrera de orientalista y de hombre de letras, el contexto del sentimiento que comunica y su relación especialmente íntima con la cultura general y erudita de la Europa de su época —liberal, exclusivista, imperiosa y antihumana, en un sentido muy particular— yo los calificaría de *célibes* y científicos. Para él, la creación era algo encerrado en el reino de *l'avenir*, que asoció con la ciencia en su célebre manifiesto. Aunque como historiador de la cultura pertenece a la escuela de hombres como Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy y Ballanche, y como erudito a la escuela de Silvestre de Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel y Burnouf, el mundo de Renan es un mundo de historia y de ciencia particularmente devastado y furiosamente masculino; en realidad no es el mundo de padres, madres y niños, sino el de hombres como su Jesús, su Marco Aurelio, su Caliban* y su dios solar (este último, tal y como lo describe en «Rêves» en los *Dialogues philosophiques*).[57] Apreció de modo peculiar el poder de la ciencia y de la filología orientalista;

* Personaje de *La tempestad* de Shakespeare, que representa al salvaje, aparentemente pérfido, pero bueno en el fondo. *(N. del E.)*

buscó sus visiones penetrantes y sus técnicas y las utilizó para intervenir, normalmente con una eficacia considerable, en la vida de su época. Y, sin embargo, para él el papel ideal era el de espectador.

Según Renan, un filólogo debía preferir el *bonheur* a la *jouissance*; es decir, elegir la felicidad elevada, aunque fuera estéril, en lugar del placer sexual. Las palabras pertenecen al ámbito del *bonheur*, al igual que el estudio de las palabras, si hablamos de un modo ideal. Según mis conocimientos, en los escritos públicos de Renan hay muy pocos lugares en los que asigne un papel beneficioso y activo a las mujeres. En una ocasión considera que las mujeres extranjeras (nodrizas y sirvientes) debieron de instruir a los niños de los conquistadores normandos, y que eso pudo ser una de las causas de los cambios que se produjeron en la lengua; pero hay que señalar que no dice que esto favoreciera la productividad y la diseminación, sino el cambio interno y, con él, un cambio subsidiario. «El hombre —dice al final del mismo ensayo— no pertenece ni a su lengua ni a su raza; se pertenece a sí mismo antes que nada, ya que antes que nada es un ser libre y moral.»[58] El hombre era libre y moral, pero encadenado por la raza, la historia y las ciencias que, según las concebía Renan, eran condiciones que el erudito imponía al hombre.

El estudio de las lenguas orientales le llevó hasta el corazón de estas condiciones, y la filología en concreto puso de manifiesto que el conocimiento del hombre no era poéticamente transfigurante[59] —parafraseando a Ernst Cassirer—, a no ser que previamente hubiera sido separado de la realidad (igual que Sacy había separado necesariamente sus fragmentos de árabe de su realidad) y, por tanto, atrapado en una camisa de fuerza doxológica. Al convertirse en *filología*, el estudio de las palabras que antes habían realizado Vico, Herder, Rousseau, Michelet y Quinet perdió su trama y su calidad de presentación dramática, como dijo Schelling. En su lugar la filología se convirtió en algo complejo desde un punto de vista epistemológico; el *Sprachgefühl* ya no era suficiente, ya que las propias palabras se relacionaban menos con los sentidos o el cuerpo (como Vico había creído) que con un mundo ciego, sin imágenes y abstracto regido por formulaciones de invernadero como la raza, la mente, la cultura y la nación. En este mundo que

estaba construido en forma de discurso y que era llamado Oriente, se podían hacer cierta clase de afirmaciones que poseían todas el mismo grado de generalidad poderosa y de validez cultural. Todo el esfuerzo de Renan fue negarle a la cultura oriental el derecho a ser creada, excepto artificialmente en el laboratorio filológico. Un hombre no era hijo de la cultura; esa concepción dinástica había sido puesta en duda con bastante eficacia por la filología. La filología enseñaba que la cultura era una construcción, una *articulación* (en el mismo sentido en que Dickens usó la palabra para la profesión de Mr. Venus en *Our Mutual Friend*), incluso una creación, pero nada más que una estructura cuasi orgánica.

Lo que me interesa de manera particular en Renan es conocer hasta qué punto él sabía que era una criatura de su tiempo y de su cultura etnocéntrica. Respondiendo a un discurso académico pronunciado por Ferdinand de Lesseps en 1885, Renan afirmó: «Era tan triste ser más sabio que la propia nación [...]. No se puede sentir amargura hacia la patria. Mejor es equivocarse con ella que tener demasiada razón con aquellos que dicen duras verdades».[60] La economía de esta declaración es casi demasiado perfecta para ser verdad. En efecto, ¿no dice el viejo Renan que la mejor relación es la de paridad con la propia cultura, su moralidad y su *ethos* durante la vida y no una relación dinástica según la cual se es o un hijo de la propia época o su progenitor? Y, en este punto, volvemos al laboratorio, ya que es ahí, según pensaba Renan, donde cesan las responsabilidades filiales y, en última instancia, sociales y donde las responsabilidades científicas y orientalistas toman el relevo. Su laboratorio era la plataforma desde la que, como orientalista, Renan se dirigía al mundo; mediatizaba sus declaraciones, les daba confianza, precisión general así como continuidad. De este modo, el laboratorio filológico tal y como Renan lo entendía no solo redefinió su época y su cultura dotándolas y dándoles forma a través de nuevas maneras, sino que dio a la materia oriental una coherencia erudita y, más aún, le convirtió a él (y más tarde a los orientalistas que siguieron su tradición) en la figura de la *cultura* occidental que ha llegado a ser. Nosotros quizá debamos preguntarnos si esta nueva autonomía dentro de la cul-

tura era la libertad que, según esperaba Renan, iba a traer consigo su ciencia orientalista filológica o si, según entendería un historiador crítico del orientalismo, establecía una afiliación compleja entre el orientalismo y su supuesta materia humana subjetiva, afiliación que se basaba finalmente en el poder y no en la objetividad desinteresada.

III

El estudio y la experiencia de Oriente: los requisitos de la lexicografía y la imaginación

Las opiniones de Renan sobre los semitas orientales obedecen menos al ámbito de los prejuicios populares y del antisemitismo corriente que al de la filología oriental científica. Cuando leemos a Renan y a Sacy podemos observar fácilmente cómo las generalizaciones culturales habían empezado a adquirir la estructura de enunciados científicos y la atmósfera del estudio correctivo. Como muchas especialidades académicas en sus comienzos, el orientalismo moderno mantenía su material de estudio, que él mismo definía, apresado en una especie de torno que le impedía evolucionar. Por esta razón desarrolló un vocabulario erudito cuyas funciones, al igual que su estilo, situaban a Oriente en una estructura *comparativa* de la misma clase que la que Renan empleaba y manipulaba. Este tipo de comparación apenas es descriptivo y, con frecuencia, sirve tanto para evaluar como para exponer. A continuación podemos apreciar el modo comparativo típico de Renan:

> Podemos observar cómo en todos los aspectos de la vida la raza semítica parece incompleta debido a su simplicidad. Esta raza —si me atrevo a usar la analogía— es para la familia indoeuropea lo que el carboncillo para la pintura; carece de esa variedad, de esa amplitud y de esa abundancia de vida que es condición de lo perfecto. Igual que esos seres tan poco fecundos que, tras una infancia agradable, solo alcanzan una mediocre virilidad, las naciones semíticas experimentaron su mayor florecimiento en su primera edad, pero nunca fueron capaces de alcanzar la verdadera madurez.[61]

Los indoeuropeos son aquí la piedra de toque, igual que lo son cuando Renan dice que la sensibilidad de los orientales semitas nunca alcanzó los niveles logrados por las razas indogermánicas.

No podemos saber con absoluta certeza si esta actitud comparativa es principalmente una necesidad erudita o si esconde un prejuicio racista etnocéntrico; lo que sí podemos afirmar es que ambas nociones funcionan juntas y se apoyan mutuamente. Lo que Renan y Sacy intentaron hacer fue reducir a dos dimensiones el carácter humano de Oriente, reducción que facilitaba el estudio de sus características pero le despojaba de su humanidad, fuente de posibles complicaciones. En el caso de Renan, la legitimidad de estos esfuerzos se la daba la filología, cuyos dogmas ideológicos fomentaban la reducción de una lengua a sus raíces; hecho esto, el filólogo encuentra la posibilidad de conectar estas raíces lingüísticas, como Renan y otros hicieron con las de la raza, la mente, el carácter y el temperamento. Renan reconoció, por ejemplo, que su afinidad con Gobineau se debía a una perspectiva filológica y orientalista común;[62] y en posteriores ediciones de la *Histoire générale* incorporó a su propia obra parte del trabajo de Gobineau. Así fue como la comparación en el estudio de Oriente y los orientales llegó a ser sinónimo de la aparente desigualdad ontológica entre Occidente y Oriente.

Vale la pena recapitular brevemente las principales características de esta desigualdad. Ya me he referido al entusiasmo que Schlegel sentía por la India y a su posterior repulsión hacia ella y, naturalmente, hacia el islam. Muchos de los primeros aficionados a Oriente comenzaron acogiendo Oriente como un *dérangement* saludable de sus hábitos de pensamiento y de espíritu europeos. Sobrevaloraban Oriente a causa de su panteísmo, su espiritualidad, su estabilidad, su longevidad, su primitivismo, etc. Schelling, por ejemplo, pensaba que el politeísmo oriental había preparado el camino para el monoteísmo judeocristiano: Abraham había estado prefigurado por Brahma. Pero casi sin excepción a esta sobreestimación de este tipo le siguió la reacción contraria: de repente Oriente aparecía lamentablemente deshumanizado, antidemocrático, atrasado, bárbaro, etc. Una oscilación del péndulo en una dirección causaba una oscilación igual hacia el

lado opuesto: Oriente era minusvalorado. El orientalismo como profesión creció a partir de estas oposiciones, de estas compensaciones y de estas correcciones fundadas en la desigualdad; ideas que eran a la vez resultado y causa de ideas similares existentes en el conjunto de la cultura. En realidad, podemos remontar este proyecto de restricción y de reestructuración asociado con el orientalismo a la desigualdad por la cual la relativa pobreza (o riqueza) de Oriente requería un tratamiento erudito y científico del mismo tipo de los que se llevaban a cabo en disciplinas como la filología, la biología, la historia, la antropología, la filosofía o la economía.

Y de este modo la verdadera profesión del orientalista incluía esta desigualdad y las particulares paradojas que engendraba. Lo más frecuente era que un individuo entrara en esta profesión como una manera de reconocer los derechos de Oriente sobre él; pero lo más habitual era también que su formación de orientalista le abriera los ojos, por decirlo de algún modo, y le dejara simplemente una clase de proyecto demoledor a través del cual lo que antes había sido un Oriente grandioso era reducido considerablemente a dimensiones más pequeñas que nada tenían que ver con las que en otro momento se le habían atribuido. ¿Cómo explicar de otro modo la labor que representa la obra de William Muir (1819-1905), por ejemplo, o la de Reinhart Dozy (1820-1883) y la impresionante antipatía hacia Oriente, el islam y los árabes que encontramos en ambos? Un hecho significativo es que Renan fue uno de los seguidores de Dozy, y en la obra de cuatro volúmenes de Dozy, *Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'au la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (1861),* encontramos muchas de las críticas antisemitas de Renan, que serían compensadas en 1864 por un volumen que demostraba que el dios primitivo de los judíos no era Yavéh sino Baal, y la prueba de esto estaba en La Meca. Los libros de Muir, *Life of Mahomet* (1858-1861) y *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall* (1891), todavía se consideran auténticos monumentos de erudición, pero la actitud hacia su materia de estudio lo expresa claramente

* Trad. cast., *Historia de los musulmanes en España*, Turner, Madrid, 1984.

cuando dijo: «La espada de Mahoma y el Corán son los enemigos más tenaces de la Civilización, de la Libertad y de la Verdad que el mundo jamás ha conocido».[63] Ideas parecidas a estas las podemos encontrar en las obras de Alfred Lyall, uno de los autores que Cromer citaba con aprobación.

Aunque el orientalista no emite juicios sobre su material de la misma forma en que lo hicieron Dozy y Muir, sin embargo se ve influido por el principio de desigualdad expresado por estos. La labor del orientalista profesional sigue siendo juntar los fragmentos de un retrato, como si se tratara de un cuadro restaurado, de Oriente o de lo oriental; fragmentos que, como los desenterrados por Silvestre de Sacy, suministran el material, pero la forma narrativa, la continuidad y las figuras las construye el erudito, para quien la erudición consiste en burlar la no historia irregular (no occidental) de Oriente por medio de una crónica bien ordenada de retratos y tramas. El *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet* (obra en tres volúmenes, 1847-1848), de Caussin de Perceval, es un estudio totalmente especializado cuyas fuentes son bien los documentos con los que otros orientalistas (principalmente, claro, Sacy) habían contribuido a su campo de estudios o bien documentos —como los textos de Ibn Jaldún, en los que Caussin confiaba mucho— que se guardaban en las bibliotecas orientalistas de Europa. La tesis de Caussin es que Mahoma hizo de los árabes un pueblo y que el islam fue esencialmente un instrumento político, pero de ningún modo un instrumento espiritual. Caussin se esfuerza en aclarar una enorme cantidad de detalles confusos. De este modo, lo que resulta de su estudio del islam es literalmente un retrato unidimensional de Mahoma, de quien construye, al parecer al final de la obra (después de la descripción de su muerte), una fotografía muy meticulosa y detallada.[64] El Mahoma de Caussin no es un demonio ni un prototipo de Cagliostro, es un hombre que se adapta a una historia del islam (la versión que más se ajusta a sus intenciones) como movimiento exclusivamente político, y que es materializado a través de numerosas citas que están sacadas del texto y del contexto. La intención de Caussin era no omitir nada en lo referente al tema de Mahoma; de ahí

que el Profeta sea visto con una luz fría, despojado de su inmensa fuerza religiosa y de toda su capacidad residual de atemorizar a los europeos. Lo importante, lo que resalta en este punto es que el personaje de Mahoma y lo que significó en su propia época y en su propia región está desdibujado de tal forma que solo queda de él una imagen muy reducida, una miniatura.

Un Mahoma análogo al de Caussin y no especializado es el de Carlyle, un Mahoma obligado a servir a una tesis que ignora totalmente las circunstancias históricas y culturales de la época y de la región del propio Profeta. Aunque Carlyle cita a Sacy, su ensayo es claramente una argumentación y una defensa de una serie de ideas generales sobre la sinceridad, el heroísmo y el hecho de ser un profeta. Su actitud es saludable: Mahoma no es un ser de leyenda, un sensualista vergonzoso ni un pequeño hechicero que entrena pichones para que picoteen los guisantes de su oreja. Por el contrario, es un hombre con una verdadera visión y una profunda convicción, a pesar de ser el autor de un libro, el Corán, que es «un revoltijo confuso y fastidioso, indigesto, repetitivo, de una amplitud que hace perder el aliento, embrollado; muy indigesto, informe, en fin, de una estupidez insoportable».[65] Sin ser él mismo un dechado de lucidez y gracia estilística, Carlyle afama estas cosas como una manera de rescatar a Mahoma de los modelos benthamianos, según los cuales tanto Mahoma como él serían condenados juntos. Sin embargo, Mahoma es un héroe trasplantado a Europa desde ese mismo Oriente bárbaro que lord Macaulay encontró deficiente en su famoso «Minute» de 1835, en el que afirmaba que «nuestros nativos sometidos» tenían más que aprender de nosotros que nosotros de ellos.[66]

En otras palabras, tanto Caussin como Carlyle nos mostraron que no debemos temer a Oriente, puesto que las realizaciones orientales están muy lejos de las europeas. Las perspectivas de los orientalistas y de los no orientalistas coinciden en este punto. En efecto, dentro del campo comparativo que llegó a ser el orientalismo después de la revolución filológica de principios del siglo XIX, y fuera de él, en los estereotipos populares o en las imágenes que los filósofos como Carlyle formaron de Oriente y en los estereotipos como los de Macau-

lay, Oriente en sí mismo fue subordinado intelectualmente a Occidente. Como materia de estudio y de reflexión, Oriente adquirió todas las marcas de una debilidad intrínseca. Se convirtió en el tema de los caprichos de diversas teorías que lo usaban como ilustración. El cardenal Newman, que no era un orientalista, utilizó el islam oriental como punto de partida de sus conferencias de 1853 que pretendían justificar la intervención británica en la guerra de Crimea.[67] Cuvier encontró que Oriente era útil para su obra *Le Régne animal* (1816). Oriente fue un cómodo tema de conversación que se sacaba en los diversos salones de París.[68] La lista de referencias, préstamos y transformaciones que se asociaba con la idea de Oriente es inmensa, pero en el fondo, lo que realmente realizaron los primeros orientalistas y lo que los no orientalistas de Occidente explotaron fue un modelo reducido de Oriente adaptado a la cultura reinante y dominante y a sus exigencias teóricas (e inmediatamente después, a sus exigencias prácticas).

En determinadas ocasiones podemos encontrar algunas excepciones o, si no excepciones, al menos ciertas complicaciones interesantes de esta asociación desigual entre el Este y el Oeste. Karl Marx definió la noción de sistema económico asiático en su análisis sobre la dominación británica de la India escrito en 1853 e inmediatamente después le añadió la depredación humana introducida dentro de este sistema por la interferencia colonial de Inglaterra, su rapacidad y su completa crueldad. Artículo tras artículo volvía cada vez con mayor convicción a la idea de que incluso destruyendo Asia, Gran Bretaña estaba posibilitando allí una verdadera revolución. El estilo de Marx nos obliga a afrontar, como criaturas individuales que somos, la dificultad que supone intentar reconciliar nuestra repugnancia natural hacia los sufrimientos que padecen los orientales mientras su sociedad se transforma violentamente, con la necesidad histórica de esas transformaciones:

> En este momento, por muy triste que sea desde un punto de vista humano ver a esas numerosas organizaciones sociales patriarcales, inofensivas y laboriosas desorganizarse y disolverse en sus elemen-

tos constitutivos y lanzarse a un mar de dolor, y observar cómo sus individuos pierden al mismo tiempo su antigua forma de civilización y sus medios de subsistencia tradicionales, no debemos olvidar que esas idílicas comunidades campesinas, a pesar de su aspecto inofensivo, siempre han constituido el sólido fundamento del despotismo oriental, y han mantenido la razón humana constreñida dentro de un marco extremadamente estrecho, convirtiéndola en un instrumento dócil de superstición y en esclava de las reglas admitidas, privándola de toda grandeza y de toda fuerza histórica [...].

Es verdad que Inglaterra, al provocar una revolución social en Indostán, solo actuaba guiada por los más viles intereses, y se comportaba de un modo estúpido para conseguir sus objetivos. Pero la cuestión no es esa. La pregunta es la siguiente: ¿puede la humanidad cumplir con su destino sin una revolución fundamental en el estado social asiático? Si no es así, cualesquiera que hayan sido sus crímenes, al provocar esta revolución, Inglaterra estaba siendo un instrumento inconsciente de la historia. En ese caso, por mucha tristeza que podamos sentir ante el espectáculo del desmoronamiento de un mundo antiguo, tenemos el derecho de exclamar con Goethe:

Sollte diese Qual uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufgeziehrt?[69]*

La cita con la que Marx apoya su argumento sobre el tormento que produce placer está sacada del *Westöstlicher Diwan* y nos descubre la fuente de las concepciones que Marx tiene sobre Oriente. Son ideas románticas e incluso mesiánicas: Oriente como material humano es menos importante que como elemento de un proyecto romántico de redención. Los análisis económicos de Marx encajan perfectamente en una típica empresa orientalista, aunque sus sentimientos de humanidad y su simpatía hacia la miseria del pueblo estén claramente com-

* «¿Debe esta tortura atormentarnos / porque aumenta nuestro placer? / ¿Acaso la ley de Timur / no ha devorado sin medida a las almas?»

prometidas. Pero, al final, es la visión orientalista y romántica la que gana, mientras que las perspectivas teóricas socioeconómicas de Marx se sumergen en esta imagen clásica:

> Inglaterra tiene que cumplir una doble misión en la India, una destructiva y la otra regeneradora: aniquilar la sociedad asiática y establecer los fundamentos de la sociedad occidental en Asia.[70]

La idea de regenerar un Asia fundamentalmente sin vida es puro orientalismo romántico, pero, claro, viniendo del mismo autor que no podía olvidar fácilmente el sufrimiento que implicaba, esta afirmación es inquietante. Nos obliga a plantearnos dos preguntas: primero, ¿cómo la ecuación moral que plantea Marx entre la pérdida de Asia y el gobierno colonial británico que condena, se desvía hacia la antigua desigualdad entre Este y Oeste que hemos estado subrayando? Y segundo, ¿dónde está la solidaridad humana, en qué mundo de pensamiento ha desaparecido mientras la visión orientalista ocupaba su lugar?

Inmediatamente volvemos a comprender que los orientalistas, como muchos otros pensadores de principios del siglo XIX, conciben la humanidad en términos de grandes colectividades o en generalidades abstractas. Los orientalistas no están interesados en los individuos ni son capaces de hablar sobre ellos; en lugar de eso se ocupan de las entidades artificiales que quizá tengan sus raíces en el populismo de Herder. Hay orientales, asiáticos, semitas, musulmanes, árabes, judíos, razas, mentalidades, naciones y otras realidades del mismo tipo, algunas de las cuales son producto de operaciones eruditas del mismo estilo que las que se encuentran en la obra de Renan. De igual modo, la antigua distinción entre «Europa» y «Asia» o entre «Occidente» y «Oriente» reagrupa, tras estas grandes etiquetas, todas las variedades posibles de la pluralidad humana, y las reduce en este proceso a una o dos abstracciones colectivas finales. Marx no es una excepción. Para ilustrar una teoría le era más fácil utilizar el Oriente colectivo que las identidades humanas existenciales, ya que entre Oriente y Occidente, como en una declaración profética, solo impor-

taba o existía la vasta colectividad anónima. Ningún otro tipo de relación estaba disponible, ni siquiera aunque fuera una relación muy limitada.

Marx todavía era capaz de sentir algún tipo de solidaridad, de identificarse, aunque solo fuera un poco, con la pobre Asia: esto nos sugiere que algo ocurrió antes de que las etiquetas vencieran, antes de que Marx se volviera hacia Goethe como fuente de sabiduría sobre Oriente. Es como si la mente individual (Marx en este caso) solo pudiera encontrar una individualidad precolectiva y preoficial en Asia —encontrarla y ceder a las presiones que ejercía sobre sus emociones, sentimientos y sentidos— para abandonarla cuando se enfrentaba a un censor más formidable en el mismo vocabulario que se veía forzado a utilizar. Lo que ese censor hacía era parar y después espantar la solidaridad con una definición: esa gente, decía, no sufre; son orientales y de ahí que deban ser tratados de manera distinta a la que acabas de emplear. La capa de sentimientos, por tanto, desaparecía cuando se encontraba con las definiciones inmutables construidas por la ciencia orientalista y apoyadas por el saber «oriental» (por ejemplo, el *Diwan*) supuestamente apropiado para ella. El vocabulario emocionado se disipaba a medida que se sometía a la acción policíaca lexicográfica de la ciencia orientalista e incluso del arte orientalista. Una experiencia era desplazada por una definición de diccionario: esto se advierte claramente en los ensayos de Marx sobre la India, donde lo que al final sucede es que algo le obliga a volver a Goethe y a permanecer en su Oriente orientalizado y protector.

Por una parte, naturalmente, Marx se preocupaba de defender sus propias tesis sobre la revolución socioeconómica; pero, por otra, también parecía haber recurrido a un cuerpo masivo de textos que había sido consolidado internamente por el orientalismo y llevado también por este más allá de los límites de su campo, textos que gobernaban y presidían cualquier afirmación que se hiciera sobre Oriente. En la primera parte de este libro he intentado mostrar cómo este control había tenido una historia cultural general en Europa desde la antigüedad; en esta parte, mi intención ha sido mostrar cómo en el siglo XIX se crearon una terminología y una práctica modernas cuya

existencia dominaba el discurso que sobre Oriente realizaban tanto los orientalistas como los no orientalistas. Sacy y Renan eran ejemplos de la manera en que el orientalismo fabricaba, respectivamente, un cuerpo de textos o un proceso enraizado en la filología, por los cuales Oriente adquirió una identidad discursiva que lo ha situado en un nivel inferior con respecto a Occidente. Tomando a Marx como ejemplo de un no orientalista cuyos compromisos primero se disuelven y luego son usurpados por las generalizaciones orientalistas, vemos que debemos tener en cuenta el particular proceso de consolidación lexicográfica e institucional del orientalismo. ¿Qué operación era esta, por la cual siempre que se hablaba de Oriente un mecanismo formidable de definiciones omnicompetentes se presentaba como el único elemento válido para la discusión? Y, desde el momento que debemos exponer cómo actuaba este mecanismo de manera específica (y efectiva) sobre las experiencias humanas que con frecuencia lo contradecían, tenemos también que mostrar dónde fueron *estas* y qué forma adoptaron *estas* mientras duraron.

Todo esto es una operación difícil y compleja de describir, al menos tan difícil y tan compleja como ha de explicar la manera en que una disciplina en expansión expulsa a sus rivales y consigue que sus tradiciones, sus métodos y sus instituciones ganen autoridad y que sus afirmaciones, personalidades y organismos adquieran una legitimidad cultural general. Podemos simplificar sensiblemente la complejidad puramente narrativa del proceso especificando los tipos de experiencias características que el orientalismo empleó para sus propios fines y representó para su amplio público de no especialistas. En lo esencial, estas experiencias son la continuación de las que, según he descrito, tenían lugar en Sacy y Renan. Pero mientras estos dos eruditos representan un orientalismo totalmente libresco, ya que ninguno de los dos pretendía tener una competencia particular *in situ* en lo que a Oriente se refiere, hay otra tradición que reclama su legitimidad por el hecho, particularmente apremiante, de residir en Oriente y de tener con él un contacto existencial verdadero. Anquetil, Jones y la expedición napoleónica definen, por supuesto, los primeros contornos de esta tradición, y serán los que, más tarde, man-

tengan una influencia inmutable sobre todos los orientalistas residentes en Oriente. Estos contornos son los del poder europeo: residir en Oriente es vivir una vida privilegiada, no la de un ciudadano normal, sino la de un representante europeo cuyo imperio (francés o británico) *contiene* a Oriente por sus armas militares, económicas y, sobre todo, culturales. La estancia en Oriente y sus frutos eruditos van así a alimentar la tradición libresca de actividades textuales que hemos encontrado en Renan y Sacy. Las dos experiencias juntas constituirán la formidable biblioteca contra la cual nadie, ni siquiera Marx, se podía rebelar y que nadie podía evitar.

Residir en Oriente implica, hasta cierto punto, una experiencia y un testimonio personal. La contribución a la biblioteca del orientalismo y a su consolidación dependen de la manera en que la experiencia y el testimonio cesen de ser documentos puramente personales y lleguen a formar parte de los códigos fundadores de la ciencia orientalista. En otras palabras, dentro de un texto debe tener lugar una metamorfosis que transforme una afirmación personal en una afirmación oficial. Por tanto, el relato de una estancia y una experiencia oriental realizado por un europeo debe despojarse de las descripciones puramente autobiográficas e indulgentes, o al menos reducirlas al mínimo, en favor de descripciones que permitan al orientalismo en general y a posteriores orientalistas en particular sacar, construir y fundar otras observaciones y descripciones científicas. De esta manera una de las cosas que podemos esperar es que los sentimientos personales se conviertan, de modo más explícito que en Marx, en afirmaciones orientales oficiales.

Ahora nos encontramos con una situación más rica y más complicada por el hecho de que durante todo el siglo XIX, Oriente, y especialmente Oriente Próximo, fue uno de los lugares preferidos por los europeos tanto para viajar como para escribir sobre él. Además vemos desarrollarse una literatura europea de estilo oriental basada frecuentemente en las experiencias personales vividas en Oriente. Flaubert nos viene enseguida a la mente como uno de los grandes modelos de esta literatura; Disraeli, Mark Twain y Kinglake son otros ejemplos evidentes. Sin embargo, lo verdaderamente interesante es la

diferencia existente entre los textos que pasaron del orientalismo personal al profesional y los que, también basados en la estancia y testimonio personales, siguieron siendo «literatura» sin convertirse en ciencia. Y es esta diferencia la que a continuación voy a explorar.

El hecho de ser europeo en Oriente *siempre* implica que se tiene conciencia de ser distinto del entorno y de estar en una situación de desigualdad con respecto a él. Pero lo importante es destacar cuál es la intención de esta conciencia. ¿Para qué ir a Oriente? ¿Por qué llegar hasta allí si, como en el caso de algunos escritores, por ejemplo Scott, Hugo y Goethe, se viaja a Oriente para un tipo de experiencia muy concreta sin abandonar realmente Europa? Un número reducido de categorías de intenciones se presentan esquemáticamente. Una: el escritor utiliza su estancia con el objetivo específico de proporcionar al orientalismo profesional material científico. Dos: el escritor que tiene el mismo propósito pero que es menos propenso a sacrificar la originalidad y el estilo propios de su conciencia individual a las definiciones orientalistas impersonales. Estas últimas aparecen en su obra, pero no se distinguen fácilmente de sus caprichos estilísticos personales. Tres: el escritor para el que el viaje a Oriente, real o metafórico, supone la realización de un proyecto profundamente sentido y acuciante; su texto se construye sobre una estética personal y es alimentado e informado por el proyecto. En las categorías dos y tres hay bastante más espacio que en la uno para la participación de una conciencia personal —o al menos no orientalista—. Si escogemos *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, de Edward William Lane, como ejemplo excepcional de la categoría uno; *Mi peregrinación a Medina y La Meca*, de Burton, como perteneciente a la categoría dos, y *Voyage en Orient*, de Nerval, como representante de la tres, advertiremos claramente cuál es el espacio relativo dejado en el texto a la presencia e identidad del autor.

Sin embargo, y a pesar de sus diferencias, estas tres categorías no están tan distanciadas entre sí como en principio se podría imaginar. Ninguna categoría contiene tampoco tipos representativos «puros». Por ejemplo, las obras de las tres categorías se apoyan en los poderes puramente egoístas de la conciencia europea que es su

centro. En todos los casos, Oriente está *para* el observador europeo y, lo que es más importante, en la categoría que contiene *Modern Egyptians*, de Lane, el ego orientalista es mucho más evidente, aunque su estilo se esfuerce por conseguir una impersonalidad imparcial. Además, ciertos motivos se repiten constantemente en los tres tipos. Uno de estos es el que presenta a Oriente como un lugar de peregrinación y, por tanto, la imagen que se da de él es la de un espectáculo o un *tableau vivant*. Cualquier obra sobre Oriente que esté en alguna de estas categorías trata de caracterizar el lugar, por supuesto, pero lo que ofrece más interés es saber en qué medida la estructura interna de la obra es de alguna manera sinónimo de una *interpretación* global de Oriente (o un intento de ello). La mayoría de las veces, lo cual no es sorprendente, esta interpretación es una forma de reestructuración romántica de Oriente, una revisión de él que lo restituye redentoramente al presente. Toda interpretación y toda estructura creada para Oriente, entonces, es una reinterpretación y una reconstrucción de este.

Una vez dicho esto, volvamos directamente a las diferencias entre las categorías. El libro de Lane sobre los egipcios tuvo una gran difusión y consolidó la reputación de su autor como figura eminente de la erudición orientalista. En otras palabras, Lane adquirió autoridad no solo por lo que dijo, sino porque la manera en que lo dijo podía adaptarse al orientalismo. Se le citó como fuente de conocimientos sobre Egipto o Arabia, mientras que Burton y Flaubert se leían, y se leen, por lo que relatan Burton y Flaubert, esto es, sin tener en cuenta sus conocimientos sobre Oriente. La función del autor en *Modern Egyptians*, de Lane, es menos fuerte que en las otras categorías, porque su obra se difundía dentro de la profesión, era consolidada por ella e institucionalizada con ella. En una obra catalogada dentro de una disciplina profesional como esta, la identidad del autor está subordinada a las exigencias tanto del campo como del tema. Pero esto no se lleva a cabo de un modo simple o de una manera que no conlleve problemas.

La obra clásica de Lane, *An Account of Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), fue el resultado consciente de una

serie de trabajos y de dos períodos de estancia en Egipto (1825-1828 y 1833-1835). Hacemos hincapié en el término «consciente», porque la impresión que Lane quería dar era la de que su estudio era un trabajo de descripción inmediato y directo, sin ornamentos y neutro, cuando, en realidad, fue el producto de una considerable labor de redacción (la obra que él escribió no fue la misma que finalmente se publicó) y también de toda una variedad de esfuerzos muy particulares. Nada, ni su nacimiento ni su formación parecían destinar a Lane hacia Oriente, solamente quizá su metódica aplicación y su facilidad para los estudios clásicos y las matemáticas, lo que explica la nitidez interna y evidente de su libro. Su prefacio ofrece una serie de claves interesantes sobre cómo se preparó para redactar el libro. Fue a Egipto en un principio para estudiar árabe. Entonces, después de haber tomado algunas notas sobre el Egipto moderno, la Society for the Diffusion of Useful Knowledge le animó a escribir una obra sistemática sobre el país y sus habitantes. Su obra pasó de ser un conjunto de observaciones escritas al azar, a constituir un documento lleno de informaciones útiles, informaciones preparadas para que fueran accesibles a cualquiera que quisiera conocer lo esencial sobre una sociedad extranjera. El prefacio deja bien claro que un conocimiento así debe disponer de alguna manera del saber preexistente y debe tener un carácter particularmente eficaz: en este punto Lane se revela como un polemista sutil. Debe demostrar, en principio, que ha hecho lo que otros antes que él no pudieron hacer o no hicieron y luego, que ha sido capaz de conseguir información auténtica y realmente correcta. Y, de este modo, comienza a aparecer su particular autoridad.

Aunque Lane se entretiene en su prefacio hablando del *Account of the people of Aleppo* del doctor Russell (una obra olvidada), es evidente que el antecedente que aparece como su principal competidor es la *Description de l'Égypte*, pero esta obra, que Lane relega a una larga nota a pie de página, se menciona despectivamente entre comillas como «la gran obra francesa» sobre Egipto. *Esta* obra era de una generalidad demasiado filosófica y demasiado descuidada, dice Lane; y el famoso estudio de Jacob Burckhardt no era más que una

simple colección de sabiduría proverbial egipcia, «un mal análisis sobre la moralidad de un pueblo». A diferencia del francés y de Burckhardt, Lane fue capaz de sumergirse en la vida de los nativos, de vivir como vivían ellos, de adaptarse a sus hábitos y «de evitar provocar en terreno extranjero cualquier sospecha de que él [...] era una persona que no tenía derecho a mezclarse con ellos». Por temor a que eso implicara que Lane había perdido la objetividad, continúa diciendo que se limitó solamente a las *palabras* (la cursiva es suya) del Corán y que siempre fue consciente de sus diferencias con respecto a una cultura esencialmente extraña.[71] De esta manera, mientras una parte de la identidad de Lane flota fácilmente sobre la superficie del mar musulmán sin sospecha, otra parte sumergida conserva su poder secreto europeo para comentar, conseguir y poseer todo lo que le rodea.

El orientalista puede imitar a Oriente sin que Oriente pueda imitar al orientalista. Lo que él dice sobre Oriente, por tanto, debe comprenderse como una descripción obtenida a través de un intercambio unilateral: mientras *ellos* hablaban y actuaban *él* observaba y escribía. Su poder consistía en existir entre ellos como un interlocutor indígena y también como un escritor secreto. Lo que escribía estaba destinado a ser un conocimiento útil, no para ellos, sino para Europa y para sus diferentes instituciones de difusión. Así, hay algo que la prosa de Lane nunca nos permite olvidar: el ego, el pronombre de primera persona que se desplaza por Egipto, a través de sus costumbres, rituales, festivales, infancia, madurez y ritos funerarios, y que es a la vez un disfraz oriental y un procedimiento orientalista destinado a captar y transmitir las valiosas informaciones que, de otra manera, serían inaccesibles. Como narrador, Lane es tanto un objeto de exhibición como un exhibidor, ganándose así la confianza de los dos lados de un solo golpe, mostrando dos tipos de apetito: un apetito oriental que le lleva a entablar relaciones de camaradería (o, al menos, eso parece) y un apetito occidental para adquirir conocimientos útiles que le dan autoridad.

El último episodio de su prefacio es la mejor muestra de todo esto. Allí Lane describe a su principal informador y amigo, el *sheij* Ahmad,

como un compañero y como una curiosidad. Los dos juntos hicieron que Lane pasara por musulmán; pero solo después de vencer el miedo que le inspiraban los audaces gestos de Lane, Ahmad pudo realizar el ritual de la oración a su lado en una mezquita. Antes de esto, hay dos escenas en las que Ahmad es retratado como un extraño tragón de vidrio y como un polígamo. En las tres partes de que consta el episodio del *sheij* Ahmad, la distancia entre el musulmán y Lane aumenta, incluso aunque en lo que es la propia acción decrezca. Como intermediario y traductor del comportamiento musulmán, por decirlo de algún modo, Lane irónicamente entra en el esquema musulmán, pero solo lo suficiente como para poder describirlo en una discreta prosa inglesa. Su identidad de falso creyente y de europeo privilegiado es la esencia misma de la mala fe, ya que, sin ninguna duda, el segundo destruye al primero. Así, lo que parece ser el relato objetivo de las acciones y los gestos de *un* musulmán más bien raro, Lane lo muestra como el centro inocentemente expuesto de la fe de *todos* los musulmanes. Lane no le da mucha importancia al hecho de traicionar su amistad con Ahmad o con otros que le suministran información. Lo que le importa es que el relato parezca preciso, general y desapasionado, que el lector inglés esté convencido de que Lane nunca estuvo contaminado por la herejía o la apostasía y que, finalmente, el texto de Lane elimine el contenido humano de su tema, en favor de su validez científica.

Para conseguir todos estos fines, el libro se organiza no solo como la narración de la estancia de Lane en Egipto, sino también como una estructura narrativa envuelta en la reestructuración y en el análisis detallado orientalistas. Pienso realmente que esto es lo más importante que Lane consiguió con su obra. Por lo demás, como dijo Fielding, el perfil y la forma de *Modern Egyptians* están en la línea de cualquier novela del siglo XVIII. El libro comienza con una descripción del país y del paisaje, para seguir tratando, en diferentes capítulos, las «Características personales» y «La infancia y la primera educación». Veinticinco capítulos sobre temas tales como las fiestas, las leyes, el carácter, la industria, la magia y la vida doméstica preceden a la última parte, «Muerte y ritos funerarios». A primera

vista, su exposición es cronológica y sigue el desarrollo de la propia vida. Habla de sí mismo como de un observador de escenas que sigue las grandes etapas de la vida humana: su modelo es el esquema narrativo de *Tom Jones*,* con el nacimiento del héroe, sus aventuras, su matrimonio e implícitamente su muerte. En el texto de Lane la voz narrativa es atemporal; sin embargo, su tema de estudio, el egipcio moderno, pasa por un ciclo de vida individual. Esta inversión, por la cual un individuo solitario se otorga a sí mismo facultades atemporales e impone a una sociedad y a un pueblo una duración de vida personal, no es más que la primera de una serie de operaciones que regulan lo que habría podido ser la simple narración de unos viajeros a países extranjeros, y que transforman un texto sin artificios en una enciclopedia de exotismo y en un campo de pruebas para la investigación orientalista.

Lane domina el material no solo a través de su doble presencia en la escena (como falso musulmán y como auténtico occidental) y de su manipulación de la voz y del objeto narrativos, sino también a través de su utilización del detalle. Cada una de las grandes secciones de cada capítulo está introducida invariablemente por una observación general nada sorprendente. Por ejemplo, «se observa generalmente que muchas de las peculiaridades más relevantes de las maneras, las costumbres y el carácter de una nación se pueden atribuir a las peculiaridades físicas del país».[72] Lo que sigue lo confirma fácilmente: el Nilo, el clima «notablemente saludable» de Egipto y el trabajo «preciso» del campesino. Pero, en lugar de que esto desemboque en el episodio siguiente según el orden narrativo, se añaden detalles y, en consecuencia, la realización narrativa que se espera —por razones puramente formales— no se da. Dicho de otro modo, aunque las grandes líneas del texto de Lane se adapten a la secuencia narrativa y casual, nacimiento-vida-muerte, los detalles particulares que se introducen a lo largo de la secuencia desvían el movimiento narrativo. Se pasa de una observación general al esbozo de un cierto aspecto del carácter egipcio, a una descripción de la

* Trad. cast., *Tom Jones*, Cátedra, Madrid, 1997.

infancia, adolescencia, madurez y senectud de un egipcio, y Lane está siempre presente, con gran cantidad de detalles para *impedir las transiciones suaves*. Tras haber oído que el clima de Egipto es saludable, por ejemplo, nos informa de que pocos egipcios viven algo más de unos cuarenta años debido a las enfermedades mortales, a la falta de asistencia médica y a los veranos asfixiantes. Después nos dice que el calor «provoca en los egipcios [generalización que no se prueba] una intemperancia por los placeres sexuales» y, de pronto, nos enredamos en unas descripciones, completadas con diagramas y dibujos lineales, sobre la arquitectura, la decoración, las fuentes y las cerraduras de El Cairo. Cuando el hilo narrativo reaparece es solamente como una mera formalidad.

Lo que perturba el orden narrativo, en el mismo instante en que este es la ficción dominante del texto de Lane, es la pura, simple e irresistible descripción monumental. Lane tiene como objetivo hacer que Egipto y los egipcios sean totalmente visibles, que nada se oculte a su lector; quiere entregarle a los egipcios sin demasiada profundidad, pero con multitud de detalles superfluos. Como narrador de historias, muestra una fuerte propensión por los brutales pasajes sadomasoquistas y picantes: la automutilación de los derviches, la crueldad de los jueces, la mezcla de religión y permisividad de los musulmanes, el exceso de pasiones libidinosas, etc. Sin embargo, poco importa hasta qué punto el suceso puede ser extraño y perverso, ni hasta qué punto nos podemos desorientar ante este torbellino de detalles, Lane está en todas partes a la vez, su labor consiste en reunir las piezas y en permitirnos avanzar, aunque sea a trompicones. En cierta medida, lo único que hace es comportarse como un europeo que puede controlar de manera discursiva las pasiones y las excitaciones a las que los musulmanes están, desgraciadamente, sometidos. No obstante, en mayor medida, la capacidad de Lane para detenerse en un tema tan profuso dentro de las inflexibles riendas de la disciplina y del distanciamiento proviene de su fría distanciación de la vida de los egipcios y de la fecundidad egipcia.

El principal momento simbólico llega al principio del capítulo VI, «Vida doméstica. Continuación». Lane, en ese momento, adopta la

convención de narrar su paso por la vida egipcia y después de haber terminado su recorrido por las habitaciones y los hábitos públicos de un hogar egipcio (mezcla el mundo de la sociedad y del espacio), comienza a hablar del lado íntimo de la vida en el hogar. Enseguida «debe ofrecer una descripción del matrimonio y de las ceremonias matrimoniales». Como es habitual, la descripción empieza con una observación general acerca del hecho de no casarse: «cuando un hombre ha alcanzado la edad suficiente y cuando no hay ningún impedimento justificado, los egipcios estiman que es impropio e incluso vergonzoso». Sin transición, Lane aplica esta observación a su propia persona y se encuentra culpable. A lo largo de un extenso párrafo cuenta las presiones que se han ejercido sobre él para que se case, lo cual ha rehusado con firmeza. Al final, después de que un amigo nativo le ofrece arreglar *un matrimonio de conveniencia*, Lane también lo rechaza; el pasaje entero termina bruscamente con un punto y guión.[73] Resume sus consideraciones generales con otra observación general.

Lo que vemos aquí no es solo la típica manera con la que Lane interrumpe la narración principal con detalles que no tienen nada que ver con ella, sino también su desvinculación firme y literal de los procesos productivos de la sociedad oriental. La mininarración de su negativa a entrar en la sociedad que describe termina con un hiato dramático: *su* historia, parece decir él, no puede continuar por más tiempo, porque no ha entrado en la intimidad de la vida doméstica y así se le pierde de vista como candidato a ella. Él se anula literalmente a sí mismo como sujeto humano al negarse a casarse en la sociedad de los hombres. Conserva así su identidad autorizada de participante fingido y refuerza la objetividad de su narración. Si ya sabíamos que Lane no era musulmán, ahora también sabemos que para llegar a ser un orientalista —en lugar de un oriental— ha tenido que rehusar a los placeres sexuales de la vida doméstica. Además, también ha evitado datarse a sí mismo entrando en el ciclo de la vida humana. Solo así, de esta manera negativa, ha podido mantener su autoridad de observador atemporal.

Lane tenía que elegir entre vivir sin «inconvenientes ni incomo-

didades» o llevar a buen puerto su estudio de los egipcios modernos. Eligió, y esto le permitió definir a los egipcios, ya que si se hubiera convertido en uno de ellos, su perspectiva ya no habría sido lexicográfica de manera aséptica y asexual. De dos formas importantes y apremiantes, por tanto, Lane gana credibilidad y legitimidad eruditas. Lo logra, en primer lugar, al interferir en el curso narrativo de la vida humana a través de sus detalles colosales en los que la inteligencia observadora de un extranjero puede introducir y después recomponer una gran cantidad de información. Lane destripa a los egipcios para exponer sus entrañas, por decirlo de algún modo, y después, amonestándolos, los cose; y en segundo lugar, al rehusar participar en la creación de la vida egipcio-oriental, domina sus apetitos animales en aras de la difusión y la información no en y para Egipto, sino en y para la ciencia europea en general. Al haber conseguido imponer una voluntad erudita sobre una realidad desordenada, y desplazarse intencionadamente desde su residencia al *escenario* de su reputación erudita, Lane adquirió una gran fama en los anales del orientalismo. Un saber útil como el suyo solo pudo llevarse a cabo, formularse y difundirse gracias a las negaciones de este tipo.

Las otras dos grandes obras de Lane, su *Arabic Lexicon*, que nunca terminó, y su mediocre traducción de *Las mil y una noches*, consolidaron el sistema de conocimiento que *Modern Egyptians* había inaugurado. En ambos trabajos, su individualidad ha desaparecido totalmente en tanto que presencia creativa, aunque siga manteniéndose, por supuesto, la idea de una obra narrativa. Lane, el hombre, aparece solo como la persona oficial del anotador y del traductor (en *Las mil y una noches*) y el lexicógrafo impersonal. De ser un autor contemporáneo a su materia, Lane pasó a ser —como orientalista erudito del árabe y del islam clásicos— su superviviente. Pero lo interesante es la forma de esa supervivencia. El legado de Lane no le importaba a Oriente, por supuesto, sino a las instituciones y agencias de la sociedad europea. Y estas, ya fueran académicas —sociedades, instituciones y agencias orientalistas oficiales— o extraacadémicas de diferentes tipos, figuraban en la obra de los posteriores residentes europeos en Oriente.

Si leemos *Modern Egyptians*, no como una fuente de tradición oriental, sino como una obra dirigida hacia la expansiva organización del orientalismo académico, nos resultará esclarecedora. La subordinación del ego genético a la autoridad erudita en Lane corresponde exactamente a la creciente especialización e institucionalización del conocimiento sobre Oriente representado por varias sociedades orientales. La Royal Asiatic Society fue fundada diez años antes de que el libro de Lane apareciera, pero su comité de lectura —cuyo «objetivo era recibir las informaciones y los estudios relativos a las artes, las ciencias, la literatura, la historia y las antigüedades» de Oriente»—[74] era, por su estructura, el destinatario de los fondos de información de Lane tal y como eran procesados y formulados. En cuanto a la difusión de obras como la de Lane, no solo había varias sociedades de conocimientos útiles, sino que en esa época, en la que el programa orientalista original de apoyar el comercio y los intercambios con Oriente se estaba agotando, había también sociedades eruditas especializadas cuyos productos eran trabajos que mostraban los valores potenciales (si no reales) de la erudición. Así, un programa de la Société Asiatique establece:

> Componer o imprimir gramáticas, diccionarios y otros libros elementales reconocidos como útiles o indispensables para el estudio de aquellas lenguas enseñadas por los profesores designados [de lenguas orientales]; contribuir, a través de suscripciones o de otros medios, a la publicación de obras del mismo género realizadas en Francia o en el extranjero; adquirir manuscritos asiáticos o copiar total o parcialmente los que existen en Europa; traducir o sacar extractos de ellos, multiplicar su número reproduciéndolos mediante el grabado, la impresión o la litografía; proporcionar a los autores de obras útiles sobre geografía, historia, arte y ciencias los medios para hacer disfrutar al público del fruto de sus desvelos; atraer la atención del público, a través de una colección periódica dedicada a la literatura asiática, hacia las producciones científicas, literarias y poéticas de Oriente, hacia las del mismo tipo que se producen regularmente en Europa, hacia los hechos orientales que puedan ser relevantes para Europa, hacia sus descubrimientos y obras de cual-

quier tipo en las que los pueblos orientales puedan ser el tema principal: estos son los objetivos que se propone la Société Asiatique.

El orientalismo, como saber especializado, se organiza sistemáticamente adquiriendo material oriental y difundiéndolo de forma regulada. Por un lado están las obras de gramática copiadas e impresas y los textos originales adquiridos, y por otro, la extensa difusión y el incremento numérico de todas estas obras o incluso el hecho de dar una forma periódica a este conocimiento. Lane escribió su obra y sacrificó su ego dentro de este sistema y por él. El modo en el que su obra persiste en el archivo del orientalismo está previsto para eso. Tenía que haber un «museo» dijo Sacy,

> un enorme almacén de objetos de todo tipo, de dibujos, libros originales y relatos de viajes; todo ello ofrecido a los que quieran dedicarse al estudio de [Oriente], de tal forma que cualquier estudiante pueda ser capaz de trasladarse, como por encanto, al centro de una tribu mongola, por ejemplo, o al de la raza china que ha sido el objeto de sus estudios [...]. Se puede decir [...] que tras la publicación de libros elementales sobre [...] las lenguas orientales, no hay nada más importante que establecer la piedra angular de este museo, al cual considero como el comentario y la interpretación [trujamanía], viva de los diccionarios.[75]

La palabra «trujamanía» se deriva exactamente del árabe *turjaman*, que significa «intérprete», «intermediario» o «portavoz». Por un lado, el orientalismo tomó posesión de Oriente tan literal y extensamente como le fue posible; por otro, domesticó este conocimiento para Occidente filtrándolo a través de sus códigos reguladores, sus clasificaciones, sus casos de especies, sus revisiones periódicas, diccionarios, gramáticas, comentarios, ediciones y traducciones, todo lo cual junto forma un simulacro de Oriente y lo reproduce materialmente en y para Occidente. Oriente, en resumen, iba a dejar de ser el testimonio personal y a veces engañoso de viajeros y residentes intrépidos para transformarse en definiciones impersonales dadas por un ejército de trabajadores científicos, iba a dejar de ser la experiencia consecu-

tiva de la investigación individual para convertirse en un tipo de museo imaginario sin muros, donde todo lo que había sido recogido a partir de los espacios enormes y de las enormes variedades de la cultura oriental se volvía categóricamente *oriental*. Iba a ser reconvertido y reestructurado a partir de un puñado de fragmentos traídos pieza a pieza por exploradores, expediciones, comisiones, ejércitos y mercaderes en una entidad con un significado orientalista lexicográfico, bibliográfico, departamentado y *textualizado*. Hacia mediados del siglo XIX, Oriente se había convertido en una carrera, como Disraeli dijo, en la que uno podía rehacer y restituir no solo a Oriente, sino también a sí mismo.

IV

Peregrinos y peregrinaciones: británicos y franceses

Todo europeo que haya viajado a Oriente o vivido allí durante algún tiempo habrá tenido que protegerse de sus inquietantes influencias. Lane, por ejemplo, cuando se puso a escribir sobre Oriente, lo programó y situó de nuevo. Las excentricidades de la vida oriental, con sus viejos calendarios, sus exóticas configuraciones espaciales, sus lenguas desesperadamente extrañas y su moralidad aparentemente perversa, se reducían de manera considerable cuando aparecían como una serie de detalles presentados en el estilo normativo de la prosa europea. Es correcto decir que al orientalizar Oriente, Lane no solo lo definía, sino que lo editaba; en suma, suprimía lo que podía perturbar la sensibilidad europea y sus propios sentimientos humanos. En la mayoría de los casos, Oriente parecía ofender el decoro sexual; todo en Oriente —o al menos en el Oriente egipcio de Lane— rezumaba peligro sexual y suponía una amenaza para la higiene y la decencia domésticas debido a una excesiva «libertad para el contacto sexual», como dijo Lane reprimiéndose menos de lo que era habitual en él.

Pero había otro tipo de amenazas, además de las sexuales. Todas ellas ponían a prueba el sentido que tenían los europeos de la discontinuidad y la racionalidad del tiempo, el espacio y la identidad personal. En Oriente uno se veía, de pronto, frente a una antigüedad inimaginable, una belleza inhumana y unas distancias ilimitadas. Estas podían experimentarse de una manera más inocente, diríamos, si fueran temas de reflexión y de escritura y no sensaciones vividas directamente. En el «Giaour», de Byron, en el *Westöstlicher Diwan*, de Goethe; y en *Les Orientales*, de Hugo, Oriente es una forma de li-

beración y un lugar de oportunidades originales cuyas claves principales fueron captadas por Goethe en «Hégira»:

Nord und West Süd zersplittern
Throne bersten, Reiche zittern,
Fluchte du, in reinen Osten
*Patriarchenluft zu Kosten!**

Siempre se *volvía* a Oriente —«Dort, im Reinen und in Rechten / will ich menschlichen Geschlechten / In des Ursprungs Tiefe dringen».** Y se concebía como la realización y la confirmación de todo lo que habíamos imaginado:

Gottes ist der Oriente!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.[76]***

Oriente, con su poesía, su atmósfera y sus posibilidades estaba representado por poetas como Hafiz; *unbegrenzt*, ilimitado, dijo Goethe, más viejo y más joven que nosotros europeos. Y para Hugo en «Cri de guerre du mutfi» y en «La douleur du pacha»,[77] la ferocidad y la desordenada melancolía de los orientales estaban mediatizadas, más que por el temor real por sus vidas o por un sentimiento de pérdida desorientada, por Volney y George Sale, cuyas obras eruditas tradujeron el esplendor de los bárbaros en útiles informaciones para el talento sublime del poeta.

Todo lo que algunos orientalistas como Lane, Sacy, Renan, Vol-

---

* «Norte, Oeste y Sur desintegrados, / tronos quebrados, los imperios temblorosos. / Vuela hacia el Oriente puro, / respira el aire de los patriarcas.»

** «Allí, en la pureza y la justicia, retorno a los orígenes profundos de la raza humana.»

*** «¡De Dios es Oriente! / ¡De Dios es Occidente! / Las tierras del Norte y del Sur / reposan en la paz de Sus manos.»

ney, Jones (por no mencionar la *Description de l'Égypte*) y otros pioneros convirtieron en material accesible, fue explotado por la mayor parte de los literatos. Recordemos ahora nuestra anterior exposición sobre los tres tipos de obras que tratan de Oriente y que se basan en una estancia allí. Las rigurosas exigencias de la ciencia despojaban los escritos orientalistas de la sensibilidad del autor: de ahí la autocensura de Lane y de ahí también el primer tipo de obras que enumeramos. En los tipos dos y tres, el «yo» está presente de manera mucho más clara, sirviendo a una voz cuya tarea es dispensar un conocimiento real (segundo tipo) o dominando y mediatizando todo lo que se nos dice sobre Oriente (tercer tipo). Sin embargo, desde el principio hasta el final del siglo XIX —después de Napoleón— Oriente fue un lugar de peregrinación, y cualquier obra importante que perteneciera a un orientalismo auténtico, por no decir académico, tomó su forma, estilo e intención de la idea de la peregrinación a Oriente. La fuente principal de esta idea, así como de tantas otras formas de escritos orientalistas de las que ya hemos tratado, es la idea romántica de una reconstrucción restauradora (el supernaturalismo natural).

Todo peregrino ve las cosas a su manera, pero la utilidad de la peregrinación, la figura y la forma que puede adoptar o las verdades que revela no son ilimitadas. Todas las peregrinaciones a Oriente cruzaban o tenían que cruzar las tierras bíblicas; la mayoría de ellas, de hecho, eran intentos de revivir o de liberar de un Oriente inmenso e increíblemente fecundo una parte de la realidad judeocristiana/grecorromana. Para estos peregrinos, el Oriente orientalizado, el Oriente de los eruditos orientalistas, era un guante que recoger, al igual que la Biblia, las Cruzadas, el islam, Napoleón y Alejandro eran predecesores imponentes con los que había que contar. No es solo que un Oriente instruido inhiba los ensueños y las fantasías personales, sino que incluso su existencia pone barreras entre el viajero de hoy y lo que escribe, a menos que, como fue el caso de Nerval y Flaubert en su manera de utilizar a Lane, el trabajo orientalista se separe de la biblioteca y se tome como un proyecto estético. Otro tipo de inhibición se debe al hecho de que la obra orientalista está demasiado circunscrita a las exigencias oficiales de la ciencia orientalista. Un pe-

regrino como Chateaubriand exclamaba de modo insolente que emprendía su viaje exclusivamente por propio interés: «*J'allais chercher des images: voilà tout*».[78] Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli y Burton, todos realizaron sus peregrinaciones para disipar el moho del archivo orientalista preexistente. Sus escritos debían ser un receptáculo nuevo para la experiencia oriental; sin embargo, como veremos más adelante, incluso este proyecto se resolvió normalmente (aunque no siempre) limitándose al reduccionismo orientalista. Las razones son complejas y tienen mucho que ver con la naturaleza del peregrino, su manera de escribir y la forma intencional de su obra.

¿Qué era Oriente para el viajero del siglo XIX? Veamos primero las diferencias entre el viajero de habla inglesa y el de lengua francesa. Para el primero, Oriente era la India, por supuesto, una posesión británica real; atravesar Oriente Próximo era, por tanto, ir de paso hacia una de las colonias más importantes. Por esta razón el espacio disponible para el juego imaginario estaba ya limitado por las realidades de la administración, de la legalidad territorial y del poder ejecutivo. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton e incluso George Eliot (en cuyo *Daniel Deronda* hace planes para Oriente) son escritores, como habían sido el propio Lane y Jones, para los que Oriente se define por la posesión material, por una imaginación material, por decirlo de algún modo. Inglaterra había derrotado a Napoleón, había desposeído a Francia: lo que un espíritu inglés examinaba era un dominio imperial que hacia 1880 se había convertido en un territorio continuo, desde el Mediterráneo hasta la India, ocupado por los británicos. Escribir sobre Egipto, Siria o Turquía, así como viajar por estos países, consistía en visitar el reino de la voluntad política. El imperativo territorial era extremadamente compulsivo incluso para un escritor tan liberado como Disraeli, cuyo *Tancred* no es simplemente una fantasía oriental, sino un ejercicio de astuta organización política de fuerzas reales en territorios reales.

Por el contrario, el peregrino francés estaba henchido de un agudo sentimiento de pérdida en Oriente. Llegaba allí, a un lugar en el que Francia, a diferencia de Gran Bretaña, no tenía ninguna presencia soberana. En el Mediterráneo resonaban los ecos de las derrotas

francesas, desde las Cruzadas a Napoleón. Lo que iba a ser conocido como la «*mission civilisatrice*» empezó en el siglo XIX siendo simplemente una presencia política de segunda fila, después de Gran Bretaña. En consecuencia, los peregrinos franceses desde Volney hacían planes, proyectos, imaginaban y reflexionaban sobre lugares que estaban principalmente *en su mente*; inventaban composiciones para un concierto típicamente francés, quizá incluso europeo, en Oriente, que naturalmente se suponía que ellos dirigirían. Su Oriente era el de las memorias, el de las ruinas sugestivas, el de los secretos olvidados, el de las correspondencias escondidas y el de un estilo de vida casi virtuoso; un Oriente cuya forma literaria más elevada se encontraría en Nerval y Flaubert, cuyas obras estaban sólidamente enraizadas en una dimensión imaginaria irrealizable (excepto desde un punto de vista estético).

Esto mismo se puede decir también de un cierto número de viajeros eruditos franceses que, en su mayoría, se interesaban por el pasado bíblico o por las Cruzadas, como Henri Bordeaux explica en su libro *Voyageurs d'Orient*.[79] A los nombres que él cita, debemos añadir (sugerencia de Hassan al-Nouty) los de los orientalistas semitistas, incluyendo a Quatremère; Saulcy, el explorador del mar Muerto; Renan, en su dimensión de arqueólogo fenicio; Judas, el especialista en lenguas fenicias; Catafago y Défrémery, que estudiaron a los asirios, a los ismailíes y a los selyúcidas; el conde de Clermont-Ganneau, que exploró Judea, y el marqués de Vogüé, cuyo trabajo se centró en la epigrafía de Palmira. Además, estaba toda la escuela de egiptólogos descendientes de Champollion y Mariette, una escuela que más tarde incluiría a Maspero y Legrain. Como muestra de la diferencia entre las realidades británicas y las fantasías francesas vale la pena recordar las palabras del pintor Ludovic Lepic que, en 1884 (dos años después del comienzo de la ocupación británica), comentó en El Cairo con tristeza: «*L'Orient est mort au Caire*». Solo Renan, con su realismo racista, excusó la represión británica de la rebelión nacionalista de al-Urabi, la cual, dijo con su inmensa sabiduría, era «una desgracia para la civilización».[80]

A diferencia de Volney y de Napoleón, los peregrinos franceses

del siglo XIX no buscaban una realidad científica, sino una realidad exótica y, sobre todo, atractiva. Ciertamente esto fue así en el caso de los peregrinos literatos, empezando por Chateaubriand, que encontró en Oriente un escenario acorde con sus mitos, obsesiones y exigencias personales. En este punto observamos cómo todos los peregrinos y especialmente los franceses explotaron Oriente en sus obras con el fin de justificar su vocación existencial. Solo cuando existía un proyecto cognitivo adicional en el hecho de escribir sobre Oriente, la efusión del «yo» parecía mejor controlada. Lamartine, por ejemplo, escribió sobre sí mismo y sobre Francia como potencia en Oriente; este segundo tema acalló y finalmente controló los imperativos que *su* espíritu, *su* memoria y *su* imaginación habían acumulado en su estilo. Ningún peregrino francés o inglés podía dominar tan despiadadamente como Lane su propia persona o su propio tema. Incluso Burton y T. E. Lawrence —el primero hizo una peregrinación deliberadamente musulmana y el segundo lo que llamó una peregrinación a la inversa, es decir, saliendo desde La Meca—, que proporcionaron masivamente un orientalismo histórico, político y social, nunca fueron tan libres de sus propios egos, como Lane lo fue del suyo. Por eso, Burton, Lawrence y Charles Doughty ocupan una posición media entre Lane y Chateaubriand.

El *Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris 1810-1811*,* de Chateaubriand, relata los detalles de un viaje emprendido entre 1805 y 1806, después de haber viajado a Norteamérica. Sus cientos de páginas son la prueba de lo que admite su autor: *«je parle éternellement de moi»*, hasta tal punto que Stendhal, que no es un escritor propenso a la abnegación, encontró que los defectos de Chateaubriand como viajero erudito eran fruto de su «terrible egotismo». Chateaubriand llevó a Oriente una gran cantidad de objetivos y suposiciones personales que allí descargó, y después se dedicó a tomar el pulso de los lugares, las ideas y la gente de Oriente como si nada pudiera resistirse a su imperiosa imaginación. Chateaubriand llegó a Oriente como un *personaje* construido, y no como él mismo era en

* Trad. cast., *De París a Jerusalén*, Laertes, Barcelona, 1982.

verdad. Para él Bonaparte era el último cruzado; él, por su parte, era «el último francés que abandonaba su país para viajar por Tierra Santa con las ideas, los objetivos y los sentimientos de un peregrino de los tiempos antiguos». No obstante, su viaje tenía otras razones. La primera de ellas era la simetría. Después de haber estado en el Nuevo Mundo y de haber visto los monumentos de la naturaleza, necesitaba completar sus estudios visitando Oriente y los monumentos de los hombres. Había estudiado ya la antigüedad romana y celta; solo le quedaban las ruinas de Atenas, Menfis y Cartago. La segunda de estas razones era la realización personal. Necesitaba reponer su provisión de imágenes; y la tercera, autorrealización. La confirmación de la importancia del espíritu religioso, puesto que «la religión es una clase de lenguaje universal que entienden todos los hombres». ¿Dónde mejor que en Oriente para observarlo, incluso en tierras donde reina una religión relativamente inferior como el islam? Sobre todo se imponía la necesidad de ver las cosas no como eran, sino como Chateaubriand suponía que eran. El Corán era *«le livre de Mahomet»*; no contenía *«ni principe de civilisation, ni précepte qui puisse élever le caractère»*. Y continuaba, más o menos inventándoselo a medida que avanzaba: «Este libro no predica el odio, ni la tiranía, ni el amor a la libertad».[81]

Para un ser tan preciado como Chateaubriand, Oriente era un lienzo estropeado que estaba esperando que él lo restaurara. El árabe oriental era «un hombre civilizado que había vuelto a caer en un estado salvaje». No es de extrañar entonces que cuando veía a los árabes intentando hablar francés, Chateaubriand sintiera la misma emoción que invadió a Robinson Crusoe el día que oyó hablar a su loro por primera vez. Sí, había lugares como Belén (con cuyo significado etimológico Chateaubriand se equivocó completamente) en los que se podía encontrar algún parecido con la civilización real —es decir, con la europea—, pero eran pocos y estaban muy alejados unos de otros. En todas partes había orientales, árabes cuya civilización, religión y maneras eran tan inferiores, bárbaras y antiestéticas que merecían ser reconquistados. Las Cruzadas, decía él, no fueron una agresión, solo fueron la contrapartida a la entrada de Omar en Euro-

pa. Además, añadía, incluso si las Cruzadas en su forma moderna o en su forma original eran una agresión, los problemas que planteaban trascendían los del hombre mortal:

> Las Cruzadas no se llevaron a cabo solamente para liberar el Santo Sepulcro, sino también para saber quién triunfaría sobre la Tierra, un culto enemigo de la civilización, un culto sistemáticamente favorable a la ignorancia, al despotismo y a la esclavitud [este era el islam, por supuesto] o un culto que había hecho revivir en los pueblos modernos el genio de la sabiduría antigua y había abolido la esclavitud.[82]

Esta es la primera vez que se menciona una idea que adquirirá una autoridad casi insoportable y automática en los escritos europeos: el tema de una Europa que enseña a Oriente lo que es la libertad, concepto que Chateaubriand —y todos después de él— creía que los orientales y los musulmanes en particular ignoraban totalmente.

> La libertad, la ignoran; propiedades no tienen; la fuerza es su Dios. Cuando pasan mucho tiempo sin ver a ningún conquistador de los que imparten justicia celestial, tienen el aspecto de soldados sin jefe, de ciudadanos sin legisladores y de una familia sin padre.[83]

Ya en 1810 nos encontramos con una Europa que habla como Cromer en 1910, que sostiene que los orientales necesitan ser conquistados y que no encuentra paradójico que la conquista occidental de Oriente no constituya, después de todo, una conquista, sino la libertad. Chateaubriand expresó la idea en los términos románticos de una misión cristiana destinada a hacer revivir un mundo muerto y a reavivar en él el sentimiento de sus propias potencialidades, que solo un europeo podía discernir bajo una superficie sin vida y degenerada. Para el viajero esto significaba que debía usar el Antiguo Testamento y los Evangelios como guía de Palestina;[84] solo de esta forma podría ir más allá de la degeneración aparente del Oriente moderno. Pero a Chateaubriand no le parece irónico que su visita y su visión no le revelen nada sobre el oriental moderno ni sobre su destino. Lo que importa de Oriente son los sucesos que produce en la vida de

Chateaubriand, las sensaciones que provoca en su espíritu y los nuevos sentimientos que le revela sobre sí mismo y sobre sus ideas y esperanzas. La libertad que tanto le interesa no es más que su propia liberación de los desiertos hostiles de Oriente.

Esta liberación le permite volver directamente al reino de la imaginación y de la interpretación imaginaria. La descripción de Oriente resulta anulada por los dibujos y los modelos que le ha impuesto el ego imperial, el cual no esconde sus poderes. Si en la prosa de Lane vemos que el ego desaparece de tal forma que Oriente puede surgir con todos sus detalles realistas, en Chateaubriand el ego se disuelve en la contemplación que él mismo crea y entonces renace más fuerte que nunca, más capaz de saborear sus poderes y de disfrutar de sus interpretaciones.

> Cuando alguien viaja a Judea, primero un gran tedio se apodera de su corazón; pero cuando, al pasar de un lugar solitario a otro, el espacio se extiende sin límites ante sus ojos, poco a poco el tedio se disipa y se siente un terror secreto que, lejos de abatir el espíritu, le da coraje y eleva el ánimo. Por todas partes se van descubriendo los aspectos extraordinarios de una tierra que ha sido labrada por los milagros: el sol ardiente, el águila impetuosa, la higuera estéril, la poesía y las escenas de las Escrituras están ahí presentes. Todo nombre encierra un misterio, toda gruta declara el futuro y toda cima retiene los acentos de un profeta. El mismo Dios habló desde estas costas: los torrentes áridos, las rocas agrietadas, las tumbas entreabiertas atestiguan el prodigio; el desierto todavía permanece mudo de terror y se diría que, desde que escuchó la voz del Eterno, aún no ha sido capaz de romper el silencio.[85]

El proceso de pensamiento en este párrafo es revelador. Una experiencia de terror pascaliano en lugar de reducir la confianza en sí mismo milagrosamente la estimula. El árido paisaje se despliega como un texto iluminado que se presenta al examen de un ego muy fuerte y reforzado. Chateaubriand ha trascendido la vil y aterradora realidad del Oriente contemporáneo de tal forma que puede establecer con él una relación original y creativa. Hacia el final del párrafo ya no es un

hombre moderno, sino un profeta visionario más o menos contemporáneo de Dios; si el desierto de Judea ha estado en silencio desde que Dios habló allí, Chateaubriand es quien puede escuchar el silencio, entender su significado y hacerle hablar de nuevo para su lector.

Las grandes dotes intuitivas de Chateaubriand, que le habían permitido representar e interpretar los misterios de América del Norte en *René* y *Atala*, así como el cristianismo en *Le Génie du Christianisme*,* alcanzan nuevos niveles de interpretación durante el *Itinéraire*. El autor ya no trata del carácter primitivo natural ni del sentimiento romántico: trata ahora de la creatividad eterna y de la originalidad divina, ya que fue en el Oriente bíblico donde estas fueron depositadas primero, y allí han permanecido en forma no mediatizada y latente. Por supuesto, no pueden ser simplemente aprendidas, deben ser deseadas y realizadas por Chateaubriand. Y el *Itinéraire* está destinado a servir a este ambicioso propósito, igual que el ego de Chateaubriand en el texto debe ser reconstruido a fondo, lo suficiente como para llevar a cabo la labor. Al contrario que Lane, Chateaubriand intenta *consumir* Oriente. No solo se apropia de él, sino que además lo representa y habla por él, no en la historia, sino más allá de la historia en una dimensión atemporal de un mundo totalmente sano en el que los hombres y las tierras, Dios y los hombres, son uno. En Jerusalén, en el centro de su visión y en el último confín de su peregrinación, se concede una especie de reconciliación total con Oriente, con un Oriente judío, cristiano, musulmán, griego, persa, romano y finalmente francés. Se sorprende por la fe de los judíos, pero juzga que también ellos sirven para iluminar su visión general, y además le dan el patetismo necesario a su espíritu cristiano de venganza. Dios, dice, ha elegido un nuevo pueblo y no es el de los judíos.[86]

Sin embargo, hace algunas otras concesiones a la realidad terrestre. Si Jerusalén está inscrito en su itinerario como el objeto final extraterrestre, Egipto le proporciona el material para una digresión

---

* Trads. cast., *Atala* y *René*, Cátedra, Madrid, 1989; *El genio del cristianismo*, Sopena, Barcelona, 1977.

política. Sus ideas sobre Egipto suponen un agradable suplemento a su peregrinación. El magnífico delta del Nilo le lleva a decir:

> Solo los recuerdos de mi gloriosa patria me parecían dignas de esas magníficas planicies; veía los restos de los monumentos de una nueva civilización llevada a orillas del Nilo por el genio de Francia.[87]

No obstante, estas ideas se exponen de una manera nostálgica, porque Chateaubriand cree que en Egipto puede equiparar la ausencia de Francia con la ausencia de un gobierno libre al frente de un pueblo feliz. Además, después de Jerusalén, Egipto solo parece ser una especie de anticlímax espiritual. Tras haber comentado el estado lamentable en el que se encuentra este país, Chateaubriand se plantea la rutinaria pregunta sobre la «diferencia» que resulta del desarrollo histórico: ¿cómo es posible que esta pandilla de degenerados y estúpidos «musulmanes» habite la misma tierra cuyos propietarios totalmente diferentes tanto impresionaron a Heródoto y Diodoro?

Este es su discurso de despedida de Egipto, que abandona para ir a Tunicia, a las ruinas de Cartago, y finalmente a casa. Pero antes, hace una última acción destacable en Egipto: como solo puede mirar las pirámides desde lejos, se toma la molestia de mandar allí a un emisario para que inscriba su nombre (Chateaubriand) en la piedra; y a nosotros nos dice que «uno tiene que cumplir con todas las pequeñas obligaciones de un viajero piadoso». Normalmente solo concederíamos a este rasgo encantador de banalidad turística la categoría de algo divertido, pero como preparación de la última página del *Itinéraire* es más importante de lo que parece a primera vista. Al reflexionar sobre su proyecto, que dura ya veinte años, de estudiar *«tous les hasards et tous les chagrins»* como si se tratara de un exilio, Chateaubriand señala de manera elegíaca que cada uno de sus libros ha sido una especie de prolongación de su existencia. Ahora que ha pasado su juventud, se encuentra como un hombre sin casa y sin la posibilidad de conseguir una. Si el cielo le concede el descanso eterno, dice, promete dedicarse en silencio a erigir un *«monument à ma patrie»*. Lo que deja en la Tierra, sin embargo, son sus obras, las

cuales, si su nombre está llamado a pervivir, habrán sido suficientes, pero si no, habrán sido demasiadas.[88]

Estas líneas finales nos remiten al interés de Chateaubriand por inscribir su nombre en las pirámides. Hemos comprendido que sus memorias orientales egoístas nos proporcionan una experiencia de su yo que exhibía constante e infatigablemente. Escribir era un acto vital para Chateaubriand, que creía que, si él estaba destinado a pervivir, su escritura debía tocarlo todo, incluso un trozo lejano de piedra. Si el orden narrativo de Lane era violado por la autoridad científica y los abundantes detalles, el de Chateaubriand se transformaba en la voluntad afirmada de un individuo egoísta y muy inconstante. Mientras que Lane sacrificaba su ego al canon orientalista, Chateaubriand hacía que todo lo que decía sobre Oriente dependiera totalmente de su ego. Sin embargo, ninguno de los dos escritores podía imaginar que pasaría a la posteridad por hacer algo provechoso. Lane entraría a formar parte de una disciplina técnica impersonal; su trabajo sería utilizado, pero no como un documento humano. Chateaubriand, por otro lado, comprendió que sus escritos, como la inscripción simbólica de su nombre en una pirámide, se confundirían con su propia persona; de lo contrario, si no consiguiera prolongar su vida a través de sus escritos, estos serían simplemente excesivos o superfluos.

Si bien todos los que viajaron a Oriente después de Chateaubriand y Lane tuvieron en cuenta sus obras (en ciertos casos, hasta el punto de copiarlas palabra por palabra), su herencia representa el destino del orientalismo y las opciones a las que estaba limitado. O se escribía ciencia, como Lane, o expresión personal, como Chateaubriand. El problema de la primera opción residía tanto en la confianza impersonal que tenía el occidental para poder realizar esas descripciones de fenómenos generales y colectivos como en que tendía a crear realidades no a partir de Oriente sino a partir de sus propias observaciones. El problema de la expresión personal era que quedaba reducida inevitablemente a una posición que equiparaba Oriente con las fantasías privadas, incluso si estas fantasías eran, desde un punto de vista estético, de un nivel muy elevado. En ambos casos, por supuesto, el orientalismo ejerció una poderosa influencia en la manera en que se

describía y caracterizaba Oriente. Pero lo que esta influencia siempre impidió, incluso en nuestros días, ha sido la existencia de un cierto sentimiento de Oriente que no sea ni de una generalidad imposible ni imperturbablemente privado. Es inútil buscar en el orientalismo algún sentimiento vivo sobre la realidad humana, o incluso social, del oriental como habitante contemporáneo del mundo moderno.

Esta omisión se debe, en gran parte, a la influencia de las dos opciones que he descrito, la de Lane y la de Chateaubriand, la británica y la francesa. El desarrollo del conocimiento, particularmente del conocimiento especializado, es un proceso muy lento. Lejos de ser meramente aditivo o especulativo, es un proceso de acumulación, de abandono, de destrucción, de redisposición y de recuperación selectivos en el marco de lo que podría llamarse el consenso de la investigación. La legitimidad de un saber como el orientalismo a lo largo del siglo XIX procedía no de una autoridad religiosa, como antes de la Ilustración, sino de lo que podríamos llamar la cita restauradora de la autoridad precedente. Empezando por Sacy, la actitud del orientalista erudito era la de un científico que revisaba una serie de fragmentos textuales, los cuales editaba y organizaba después como si fuera un restaurador de dibujos antiguos que juntaba algunos de ellos para dar una imagen acumulativa de lo que representaban implícitamente. En consecuencia, los orientalistas tratan las obras de sus colegas citándolas de una manera continua. Burton, por ejemplo, se ocupó de *Las mil y una noches* o de Egipto indirectamente *a través de* la obra de Lane, citando a su predecesor e incluso desafiándole, aunque le estaba proporcionando una gran autoridad. El propio viaje de Nerval a Oriente siguió los pasos del de Lamartine, este los del de Chateaubriand. Para resumir, el orientalismo como forma de conocimiento en vías de desarrollo recurrió para alimentarse principalmente a las citas de los eruditos precedentes. Incluso cuando encontraba nuevos materiales, el orientalismo los juzgaba valiéndose (como hacen tan frecuentemente los eruditos) de las perspectivas, las ideologías y las tesis directrices de sus predecesores. De una manera bastante estricta, pues, los orientalistas después de Sacy y Lane reescribieron a Sacy y a Lane; y después de Chateaubriand, los peregrinos

le reescribieron. Las realidades del Oriente moderno estaban sistemáticamente excluidas de estas complejas reescrituras, especialmente cuando peregrinos de talento, como Nerval y Flaubert, preferían las descripciones de Lane a lo que sus ojos y sus mentes les mostraban de manera inmediata.

En el sistema de conocimientos sobre Oriente, este es menos un lugar que un *topos*, un conjunto de referencias, un cúmulo de características que parecen tener su origen en una cita, en el fragmento de un texto, en un párrafo de la obra de otro autor que ha escrito sobre el tema, en algún aspecto de una imagen previa o en una amalgama de todo esto. La observación directa o la descripción circunstancial de Oriente son las ficciones que presentan las obras sobre Oriente, aunque invariablemente sean totalmente secundarias con respecto a otro tipo de labores sistemáticas. En Lamartine, Nerval y Flaubert, Oriente es la representación de un material canónico orientado por una voluntad estética y activa capaz de producir interés en el lector. Sin embargo, en los tres escritores se impone el orientalismo o algún aspecto de él, aunque, como dije antes, la conciencia narrativa desempeñe un gran papel. Lo que hemos de observar es que, a pesar de toda su individualidad excéntrica, esta conciencia narrativa terminará dándose cuenta, como Bouvard y Pécuchet, de que la peregrinación, después de todo, es una forma de copiar.

Cuando Lamartine comenzó su viaje a Oriente en 1833, lo hizo, dijo él, como algo en lo que siempre había soñado: *«un voyage en Orient [était] comme un grand acte de ma vie intérieure»*. Lamartine es un cúmulo de ideas preconcebidas, de simpatías y de prevenciones: odia a los romanos y a Cartago, y ama a los judíos, a los egipcios y a los hindúes, de quienes pretende llegar a ser el Dante. Armado con un poema formal de «Adieu» a Francia en el que enumera todo lo que piensa hacer en Oriente, se embarca. En un principio encuentra que todo confirma sus predicciones poéticas o que se ajusta a su tendencia a la analogía. Lady Hester Stanhope es la Circe del desierto; Oriente es la *«patrie de mon imagination»*; los árabes son un pueblo primitivo; la poesía bíblica está grabada en la tierra del Líbano, y Oriente es el testimonio de la atractiva grandeza de

Asia y de la comparativa pequeñez de Grecia. Poco después de su llegada a Palestina, sin embargo, se convierte en el incorregible creador de un Oriente imaginario. Afirma que las planicies de Canaán están representadas con mejor aspecto en las obras de Poussin y de Claudio de Lorena. Su viaje, que hasta entonces había sido una «traducción», como él decía, se transformó entonces en una oración que ejercitaba su memoria, su alma y su corazón más que sus ojos, su pensamiento o su espíritu.[89]

El celo analógico (e indisciplinado) de Lamartine se desata completamente a través de esta cándida proclamación. Para él, el cristianismo es la religión de la imaginación y de los recuerdos, y como Lamartine considera que tipifica al creyente pío, se permite utilizarlos. El catálogo de sus «observaciones» sería interminable: una mujer le recuerda a la Haidée del *Don Juan* [de Byron]; la relación entre Jesús y Palestina es como la de Rousseau y Ginebra; el verdadero río Jordán es menos importante que los «misterios» que produce en las almas; los orientales y, en particular, los musulmanes son perezosos, su política es caprichosa, apasionada y sin futuro; otra mujer le recuerda un párrafo de *Atala*; ni Tasso ni Chateaubriand (cuyos viajes, anteriores al suyo parecen con frecuencia molestar el egoísmo, por otra parte indiferente, de Lamartine) comprendieron bien la Tierra Santa, etc. Cuando habla sobre la poesía árabe con gran confianza, no manifiesta ningún malestar por su absoluta ignorancia de la lengua árabe. Todo lo que le importa es que sus viajes por Oriente le revelen que es *«la terre des cultes, des prodiges»* y que él sea su poeta designado en Occidente. Sin el menor rasgo de ironía anuncia:

> Esta tierra árabe es la tierra de los prodigios, aquí todo brota, y todo hombre, crédulo o fanático, puede llegar a ser un profeta en su momento.[90]

Él ha llegado a ser un profeta por el simple hecho de vivir en Oriente.

Hacía el final de su relato, Lamartine ha cumplido su propósito de peregrinar al Santo Sepulcro, ese punto de partida y de llegada del

tiempo y del espacio. Ha interiorizado la realidad lo suficiente como para desear retirarse de ella y volver a la pura contemplación, a la soledad, a la filosofía y a la poesía.[91]

Elevándose por encima del Oriente puramente geográfico, se transforma en un Chateaubriand tardío que examina Oriente como si fuera una provincia personal (o al menos francesa) a disposición de las potencias europeas. Lamartine era un viajero y un peregrino en el tiempo y en el espacio verdaderos, pero se convirtió en un ego transpersonal que se identificaba en potencia y en conciencia con el conjunto de Europa. Lo que tiene ante sus ojos es un Oriente que comienza el proceso de su futuro e inevitable desmembramiento, conquistado y consagrado por la soberanía europea. Así, la visión de Lamartine muestra en el momento de máximo apogeo un Oriente que renace por segunda vez en forma de una voluntad europea de gobernarlo:

> [...] Esta especie de soberanía así definida y consagrada como derecho europeo constará principalmente en el derecho de ocupar determinada parte del territorio o de la costa para fundar en ellos, o bien ciudades libres o bien emporios comerciales [...].

Lamartine no se para ahí, escala todavía más alto hasta un punto en el que Oriente (lo que acaba de visitar, donde acaba de estar), se reduce a «naciones sin territorio, sin *patrie*, sin derechos, sin leyes o seguridad [...] que esperan ansiosamente protección», protección que les ofrece la ocupación europea.[92]

En ninguna de las visiones de Oriente que fabrica el orientalismo hay literalmente una asimilación tan absoluta como esta. Para Lamartine peregrinar a Oriente ha implicado no solo penetrar en Oriente a través de una conciencia imperiosa, sino también eliminar virtualmente esa conciencia como resultado de su adhesión a un tipo de control impersonal y continental sobre Oriente. La verdadera identidad de Oriente se descompone en una serie de fragmentos consecutivos, que son esas observaciones de Lamartine, llenas de reminiscencias, que después serán recogidas y reunidas como un sueño napoleónico repetido. Mientras que la identidad humana de Lane desaparecía en la

estructura científica de las clasificaciones de Egipto, la conciencia de Lamartine transgredió completamente sus fronteras normales. Haciendo esto, repite el viaje y las visiones de Chateaubriand simplemente para desplazarse más allá de la esfera de la abstracción de Shelley y de Napoleón, según la cual los mundos y las poblaciones se agitan como cartas sobre una mesa. Lo que queda de Oriente en la prosa de Lamartine no es muy sustancial. La realidad geopolítica ha sido recubierta por los planes que él ha hecho para ella; los lugares que ha visitado, la gente que ha encontrado y las experiencias que ha vivido no tienen apenas eco en sus generalizaciones pomposas. Las últimas huellas de particularidad se han eliminado del «*résumé politique*» con el que concluye *Voyage en Orient.*

Contrastando con el egoísmo trascendente y cuasi nacional de Lamartine, debemos situar a Nerval y a Flaubert. Sus obras orientales desempeñan un papel sustancial en el conjunto de su *oeuvre* mucho mayor que el del *Voyage* imperialista de Lamartine en la suya. Tanto uno como otro llegaron a Oriente preparados por voluminosas lecturas de literatura clásica y moderna y de orientalismo académico. Flaubert reconoció esta preparación con mayor candor que Nerval, quien en *Les Filles du feu** dice, con bastante falta de franqueza, que todo lo que sabía de Oriente era un recuerdo medio olvidado de lo que había aprendido en el colegio.[93] La evidencia de su *Voyage en Orient*** contradice esto, aunque muestre un conocimiento mucho menos sistemático y disciplinado que el de Flaubert. Lo que importa, sin embargo, es el hecho de que los dos escritores (Nerval en 1842-1843 y Flaubert en 1849-1850) sacaron más provecho personal y estético de sus visitas a Oriente que todos los demás viajeros del siglo XIX. Hay que decir que ambos eran escritores de talento y que habían estado sumergidos en un medio cultural europeo que fomentaba la visión solidaria, aunque pervertida, de Oriente. Nerval y Flaubert pertenecían a esa comunidad de pensamiento y sentimiento que Mario Praz

---

* Trad. cast., *Las hijas del fuego*, Cátedra, Madrid, 1990.

** *Viaje al oriente: relatos*, Valdemar, Madrid, 1998.

describió en *The Romantic Agony*,* una comunidad dentro de la cual las imágenes de los lugares exóticos, el cultivo de gustos sadomasoquistas (lo que Praz llama *algolagnia*), la fascinación por lo macabro, la noción de mujer fatal, el secreto y el ocultismo iban a permitir la forma literaria que produjeron Gautier (que estaba fascinado por Oriente), Swinburne, Baudelaire y Huysmans.[94] Para Nerval y Flaubert figuras como las de Cleopatra, Salomé e Isis tenían una significación especial, y no era en absoluto accidental que en sus trabajos sobre Oriente y en sus visitas a él valoraran preeminentemente y realzaran el tipo femenino legendario, rico, sugestivo y asociativo.

Además de sus actitudes culturales generales, Nerval y Flaubert llevaron a Oriente una mitología personal cuyos intereses e incluso estructuras necesitaban a Oriente. Ambos hombres estaban impresionados por el resurgir oriental tal y como Quinet y otros lo habían definido: buscaban el vigor que produce todo lo que es fabulosamente antiguo y exótico. Para ambos, sin embargo, peregrinar a Oriente era buscar algo relativamente personal. Flaubert buscaba una «patria», como la llamó Jean Bruneau,[95] en el lugar del origen de las religiones, de las visiones y de la antigüedad clásica; Nerval buscaba —o seguía— las huellas de sus sentimientos y de sus sueños personales como había hecho antes el Yorick del *Voyage sentimental*,** de Sterne. Para ambos escritores Oriente era, por tanto, un lugar de *déjà vu*, y para los dos, con la economía artística característica de todas las grandes imaginaciones estéticas, era un lugar al que frecuentemente se volvía después de que el verdadero viaje hubiera concluido. Para ninguno de ellos Oriente estaba agotado por el uso que habían hecho de él, aunque sus escritos orientales evocaran a veces cierta decepción, desencanto o desmitificación.

La importancia excepcional de Nerval y Flaubert para un estudio del pensamiento orientalista del siglo XIX reside en que produjeron una obra conectada con el tipo de orientalismo del que hemos estado ha-

* Trad. cast., *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, Acantilado, Barcelona, 1999. Obra originalmente escrita en italiano.

** Trad. cast., *Viaje sentimental*, Bruguera, Barcelona, 1970.

blando hasta ahora, aunque permaneciera independiente de él. Primero, hay que estudiar el asunto del ámbito de sus obras. Nerval escribió *Viaje a Oriente* como una colección de notas de viaje, de estampas, de historias y de fragmentos; su preocupación por Oriente se puede encontrar también en *Les Chimères*,* en sus cartas y en otros escritos en prosa. Los escritos de Flaubert, tanto anteriores como posteriores a su visita, están impregnados de Oriente. Oriente aparece en *Carnets de voyage* y en la primera versión de *La temptation de Saint Antoine* (y en las dos versiones siguientes), así como en *Hérodias*,** *Salambó* y en numerosas notas de lectura, escenarios e historias indefinidas a los que podemos tener acceso y que han sido estudiados con mucha inteligencia por Bruneau.[96] Hay también resonancias orientalistas en las grandes novelas de Flaubert. En resumen, tanto Nerval como Flaubert elaboraron continuamente su material oriental e incorporaron formas variadas en las estructuras particulares de sus propios proyectos estéticos. Sin embargo, esto no quiere decir que Oriente tenga un papel fortuito en sus obras, sino más bien —al contrario que en escritores como Lane (de quien sin ninguna vergüenza adoptaron algunas cosas), Chateaubriand, Lamartine, Renan y Sacy— que su Oriente no estaba delimitado, apropiado, reducido o codificado, sino habitado y explotado, desde un punto de vista estético e imaginativo, como un lugar espacioso y rico en posibilidades. Lo que contaba para ellos era la estructura de su obra como un hecho independiente, estético y personal, y no la manera en la que, si se quería, se podía dominar efectivamente Oriente o consignarlo geográficamente. Sus egos nunca absorbieron Oriente ni lo identificaron con el conocimiento documental y textual que existía sobre él (o sea con el orientalismo oficial).

Sin embargo, aunque por un lado la envergadura de su obra oriental exceda las limitaciones impuestas por el orientalismo ortodoxo, por otro, el tema de sus obras es más que oriental u orientalista (incluso a pesar de que hacen su propia orientalización de Oriente). Ellos

---

* Trad. cast., *Las quimeras y otros poemas*, Alberto Corazón, Madrid, 1974.

** Trads. cast., *Viaje a Oriente*, Cátedra, Madrid, 1993; *La tentación de san Antonio*, Siruela, Madrid, 1989; *Herodías*, Valdemar, Madrid, 2000.

juegan constantemente con los límites y los desafíos que Oriente y el conocimiento sobre él les presentan. Nerval, por ejemplo, cree que tiene que infundir vitalidad a lo que ve, cuando dice:

> El cielo y el mar están siempre allí; el cielo de Oriente, el mar Jonio cada mañana se dan el beso sagrado del amor; pero la tierra está muerta, muerta porque el hombre la ha matado, y los dioses han huido.

Si Oriente ha de vivir verdaderamente, ahora que sus dioses han huido, debe de ser por sus esfuerzos fructíferos. En el *Viaje al Oriente*, la conciencia del narrador es una voz siempre llena de energía que se mueve dentro de los laberintos de la existencia oriental armada —nos dice Nerval— con dos términos árabes: *tayyeb*, la palabra para asentir, y *mafish*, la palabra para negar. Estas dos palabras le permiten enfrentarse selectivamente al mundo oriental antitético, afrontarlo y extraer de él sus principios secretos. Está predispuesto a reconocer que Oriente es *«le pays des rêves et de l'illusion»*, que, como los velos que ve por todas partes en El Cairo, esconde un fondo profundo y rico de sexualidad femenina. Nerval repite la experiencia de Lane al descubrir la necesidad del matrimonio en la sociedad islámica, pero, al contrario que Lane, se liga a una mujer. Su vínculo con Zaynab es más que una obligación social:

> Tenía que unirme con alguna chica ingenua que fuera de esta tierra sagrada, que es nuestra primera patria, tenía que bañarme en las fuentes vivificantes de la humanidad de las cuales la poesía y la fe de nuestros padres manaron [...]. Me gustaría guiar mi vida como una novela y ponerme voluntariamente en el lugar de uno de esos héroes activos y resolutos que quieren a cualquier precio crear alrededor de ellos un drama, un nudo de complejidad, en una palabra, acción.[97]

Nerval se sitúa en Oriente para conseguir más que un relato novelístico, una intención duradera —sin que nunca llegue a realizarse esta peregrinación completamente— de fundir la mente con la acción física. Este antirrelato, esta paraperegrinación, es una manera de apar-

tarse de la finalidad discursiva percibida como una visión por los escritores anteriores que trataban de Oriente.

Manteniendo una relación física y de simpatía con Oriente, Nerval vaga informalmente a través de sus ricos ambientes y de su atmósfera cultural (sobre todo femenina), localizando especialmente en Egipto ese «centro maternal a la vez misterioso y accesible», a partir del cual se deriva toda la sabiduría.[98] Sus impresiones, sueños y memorias alternan con fragmentos narrativos ordenados, amanerados y escritos al estilo oriental; las duras realidades del viaje —a Egipto, al Líbano o a Turquía— se mezclan con el dibujo de una digresión deliberada, como si Nerval estuviera repitiendo el *De París a Jerusalén* de Chateaubriand, utilizando una ruta subterránea, mucho menos imperial y evidente. Michel Butor lo explica muy bien:

> A ojos de Nerval, el viaje de Chateaubriand sigue siendo superficial, mientras que el suyo está calculado utilizando centros anexos, grupos de elipses que engloban los principales centros; esto le permite poner de relieve, por paralaje, todas las dimensiones del espesor de la trampa que ocultan los centros normales. Recorriendo las calles y los ambientes de El Cairo, Beirut o Constantinopla, Nerval está al acecho de todo lo que le permite percibir una gruta que se extiende por debajo de Roma, Atenas y Jerusalén [las principales ciudades del *De París a Jerusalén* de Chateaubriand. [...].
>
> Como las tres ciudades de Chateaubriand están comunicadas entre sí —Roma con sus embajadores y papas reunifica la herencia y el testamento de Atenas y Jerusalén— las grutas de Nerval [...] se comunican unas con otras.[99]

Incluso los dos largos episodios con sus respectivas tramas, «El cuento del califa al-Hakim» y «El cuento de la reina de la mañana», que se supone poseen un discurso narrativo sólido, parecen distanciar a Nerval de las finalidades «terrenales», introduciéndole cada vez más en un mundo interior y obsesivo de paradojas y sueños. Ambos cuentos manejan una identidad múltiple, uno de cuyos motivos —expuesto explícitamente— es el incesto, y ambos nos llevan al mundo oriental quintaesencial de Nerval, un mundo de sueños inciertos y fluidos,

que se multiplican indefinidamente más allá de la resolución, de la precisión y de la materialidad. Cuando el viaje acaba y Nerval llega a Malta en su camino de vuelta al continente europeo, se da cuenta de que está ahora en *«le pays du froid et des oranges, et déjà l'Orient n'est plus pour moi qu'un de ses rêves du matin auxquels viennent bientôt succéder les ennuis du jour»*.[100] Su *Viaje* incorpora numerosas páginas copiadas de *Modern Egyptians*, de Lane, pero incluso su clara confianza parece disolverse en el elemento cavernoso y eternamente en descomposición que es el Oriente de Nerval.

Sus *carnets* del *voyage* nos ofrecen, pienso, dos textos perfectos para entender cómo su Oriente se desliga de cualquier parecido con una concepción orientalista de Oriente, aunque su obra, hasta cierto punto, dependa del orientalismo. En el primero, sus apetitos se esfuerzan por recoger experiencias y recuerdos indiscriminadamente: *«Je sens le besoin de m'assimiler toute la nature (femmes étrangères). Souvenirs d'y avoir vécu»*. El segundo elabora un poco al primero: *«Les rêves et la folie* [...] *Le désir de l'Orient. L'Europe s'élève. Le rêve se réalise* [...] *Elle. Je l'avais fuie, je l'avais perdue* [...] *Vaisseau d'Orient»*.[101] Oriente es el símbolo de la búsqueda onírica de Nerval y de la mujer fugitiva y esquiva que está en el centro de aquella como un deseo y como una pérdida. *«Vaisseau d'Orient»* —nave de Oriente— se refiere enigmáticamente a cualquiera de los dos, tanto a una mujer como a una nave que contiene Oriente o quizá a la propia nave de Nerval para Oriente, su *Viaje* en prosa. En ambos casos Oriente se identifica con una *ausencia* conmemorativa.

¿Cómo podemos explicar si no que en el *Viaje*, una obra de un espíritu tan original e individual, Nerval utilice sin reparo algunos largos pasajes de Lane, que incorpora sin más como si fueran *su* propia descripción de Oriente? Es como si, habiendo fracasado en su búsqueda de una realidad oriental estable y en su intento de dar orden sistemático a su representación de Oriente, Nerval empleara la autoridad prestada de un texto orientalista canónico. Después de su viaje, la tierra se quedó muerta y, al margen de sus encarnaciones del *Viaje* brillantemente labradas aunque fragmentadas, su yo no estaba menos drogado y desgastado que antes. Por tanto, Oriente parecía

pertenecer retrospectivamente a un reino negativo, en el cual los relatos fallidos de crónicas desordenadas y la pura y simple transcripción de textos eran sus únicas naves posibles. Por lo menos, Nerval no hizo ningún intento de salvar su proyecto entregándose de lleno a los designios de Francia sobre Oriente, aunque recurriera al orientalismo para decir lo que dijo.

En contraste con la visión negativa de un Oriente vaciado que tenía Nerval, el de Flaubert es un Oriente eminentemente corpóreo. Sus notas de viaje y sus cartas revelan a un hombre que registra escrupulosamente todos los sucesos, las personas y los paisajes, que se deleita en las *bizarreries* y que nunca intenta reducir las incongruencias que ve ante él. En lo que escribe (o quizá porque lo escribe) destaca lo que le llama la atención y lo traduce a frases conscientemente elaboradas, por ejemplo: «las inscripciones y las cagaditas de los pájaros son los únicos elementos que, en Egipto, dan alguna sensación de vida».[102] Sus gustos se inclinan hacia lo perverso, que adquiere forma normalmente a través de la combinación de una animalidad extrema, incluso de una obscenidad grotesca, y de un agudo refinamiento intelectual. Sin embargo, este tipo particular de perversidad no era algo simplemente observado, sino también estudiado, y llegó a representar un elemento esencial en la ficción de Flaubert. Las oposiciones familiares o las ambivalencias, como Harry Levin las llamó, que aparecen en sus escritos —la carne frente al espíritu, Salomé frente a san Juan, Salambó frente a san Antonio—[103] son confirmadas poderosamente por lo que él, teniendo en cuenta su saber ecléctico, vio en Oriente y por la asociación que podía observar entre conocimiento y grosería carnal. En el alto Egipto estaba encantado con el arte egipcio antiguo, con su preciosidad y su lubricidad deliberada: «¿Así que las imágenes sucias existían ya en la antigüedad?». Oriente respondía realmente a más preguntas de las que planteaba, como muestra este párrafo:

> Tú [la madre de Flaubert] me preguntas si Oriente está a la altura de lo que yo imaginaba que iba a ser. Sí, lo está; más que eso, se extiende más allá de la estrecha idea que tenía de él. He encontrado, claramente

> delimitado, todo lo que tenía brumoso en la mente. Las realidades han reemplazado a las suposiciones tan bien que con frecuencia es como si reencontrara de repente los viejos sueños olvidados.[104]

La obra de Flaubert es tan completa y tan vasta que si intentáramos solamente dar cuenta de sus escritos orientales, lo único que podríamos hacer es un resumen desgraciadamente incompleto. Sin embargo, algunas de sus características principales se pueden describir bastante bien dentro del contexto creado por otros autores que trataron de Oriente. Permitiéndonos hacer diferencias entre sus escritos cándidamente personales (cartas, notas de viajes y apuntes diarios) y sus escritos formalmente estéticos (novelas y cuentos), podemos seguir señalando que la perspectiva oriental de Flaubert tiene sus raíces en la búsqueda en el Este y en el Sur de una «alternativa visionaria» que «significaba colores brillantes en contraste con la tonalidad gris del paisaje de las provincias francesas; significaba espectáculo apasionante en vez de rutina monótona, el misterio permanente en lugar de la familiaridad excesiva».[105] Cuando lo visitó, sin embargo, Oriente le dio a simple vista impresión de decrepitud y de senectud. Como cualquier otro orientalismo, el de Flaubert es revitalista: *él* debe devolverle la vida a Oriente, él debe llevarlo hasta sí mismo y hasta sus lectores, y está la experiencia que tiene de Oriente por los libros y por los lugares que ha visitado, y está su lenguaje, que se encargarán de realizar el engaño. Componía sus novelas sobre Oriente como si fueran reconstrucciones históricas y eruditas. Cartago en *Salambó* y los productos de la febril imaginación de san Antonio fueron los frutos auténticos de lo que Flaubert leyó en las fuentes (principalmente occidentales) sobre la religión, el arte de la guerra, los rituales y las sociedades orientales.

Lo que las obras estéticas contienen, aparte de bastantes muestras de las lecturas voraces y las recensiones de Flaubert, son los recuerdos de su viaje oriental. El *Dictionnaire des idées reçues** dice que

---

* Trad. cast., *Diccionario de lugares comunes*, Canarias, Santa Cruz de Tenerife, 1997.

un orientalista es un *«homme qui a beaucoup voyagé».*[106] Solamente Flaubert, a diferencia de la mayoría de los viajeros, da un uso ingenioso a sus viajes. La mayor parte de sus experiencias se transmiten en forma teatral. Lo que le interesa no es solo el contenido de lo que ve, sino, como en Renan, *cómo* ve, la manera, a veces horrible, pero siempre atractiva, en la que Oriente se presenta ante él. Flaubert es su mejor público.

> [...] Hospital de Qasr al-Aini. Bien mantenido. Obra de Clot Bey —su impronta todavía se deja ver—. Bonitos casos de sífilis; en la sala de los Mamelucos de Abbas algunos la tienen en el culo. A una señal del doctor, todos se ponen de pie sobre sus camas, desabrochándose los cinturones de los pantalones (es como una maniobra militar) y abren los anos con sus dedos para mostrar sus chancros. Enormes infundíbulos: uno tiene un tumor peludo dentro del ano. La verga de un viejo completamente privada de piel; retrocedí por causa del hedor. Un raquítico: las manos retorcidas hacia atrás, las uñas largas como garfios; se veía la estructura ósea de su torso tan claramente como en un esqueleto; también el resto de su cuerpo era fantásticamente delgado, y su cabeza estaba rodeada de una lepra blanquecina.
>
> Sala de disección: [...] sobre la mesa un cadáver árabe totalmente abierto; un pelo negro precioso [...].[107]

Los sórdidos detalles de esta escena se pueden relacionar con muchas otras de las novelas de Flaubert en las que la enfermedad se nos presenta como un teatro clínico. Su fascinación por la disección y la belleza recuerda, por ejemplo, la escena final de *Salambó* que culmina con la muerte ceremonial de Mâtho. En estas escenas, los sentimientos de repulsión o de simpatía están totalmente reprimidos; lo que importa es la expresión correcta del detalle exacto.

Los momentos más conocidos del viaje de Flaubert a Oriente tienen que ver con Kuchuk Hanem, una célebre bailarina y cortesana egipcia con la que se encontró en Wadi Halfa. Flaubert había leído en Lane lo que concierne a las *almeh* y los *jawal*, bailarinas y bailarines respectivamente, pero fue su imaginación, y no la de Lane, la que inmediatamente pudo comprender y disfrutar de la paradoja casi

metafísica de la profesión de *almeh* y del significado de su nombre. (En *Victory*,* Joseph Conrad repetirá la observación de Flaubert haciendo a su heroína música —Alma— irresistiblemente atractiva y peligrosa para Axel Heyst.) *Almeh* en árabe significa «mujer instruida». Era el nombre que, en la conservadora sociedad egipcia del siglo XVIII, recibían las mujeres que eran consumadas recitadoras de poesía. Hacia la mitad del siglo XIX este título se utilizaba como una especie de nombre de oficio para las bailarinas que también eran prostitutas, y eso era Kuchuk Hanem, a la que Flaubert, antes de dormir con ella, vio bailar la danza «L'Abeille». Seguramente ella era el prototipo de la mayoría de los caracteres femeninos de sus novelas, con su sensualidad instruida, su delicadeza y (según Flaubert) su grosería no inteligente. Lo que le gustaba especialmente de ella era que parecía no exigirle nada, mientras que el «nauseabundo hedor» de sus chinches se mezclaba encantadamente con «la fragancia de su piel rociada de sándalo». Después de su viaje a Oriente, escribió una carta a Louise Colet en la que decía que «la mujer oriental no es más que una máquina; no distingue entre un hombre y otro». La sexualidad muda e insaciable de Kuchuk permitía al espíritu de Flaubert vagar a través de una serie de reflexiones cuyo poder de fascinación nos recuerda un poco a Declauriers y a Frédéric Moreau al final de *L'Éducation sentimentale*:**

> En cuanto a mí, apenas he pegado ojo. He pasado la noche contemplando a esa bella criatura dormida (ella roncaba, su cabeza se apoyaba contra mi brazo y yo había deslizado mi dedo índice bajo su collar). Mi noche ha sido un ensueño largo e infinitamente intenso; por eso he permanecido. Estuve recordando mis noches en los burdeles de Paris —los viejos recuerdos volvían a mí— y pensé en ella, en su danza, en su voz cuando cantaba canciones que para mí no tenían significado y de las que ni siquiera podía distinguir las palabras.[108]

* Trad. cast., *Victoria*, Ediciones B, Barcelona, 1987.

** Trad. cast., *La educación sentimental*, Alianza, Madrid, 1995.

La mujer oriental es una excusa y una oportunidad para los ensueños de Flaubert. Él está embelesado por la autosuficiencia de ella, por su descuido emocional y también porque, cuando yace a su lado, le permite pensar. Kuchuk es menos una mujer que un despliegue de feminidad emocionante, aunque inexpresivo verbalmente, es el prototipo de la Salambó y de la Salomé de Flaubert, así como de todas las versiones de la tentación carnal femenina de su san Antonio. Como la reina de Saba (que bailaba también «la abeja»), ella podía decir —si pudiera hablar— *«Je ne suis pas une femme, je suis un monde»*.[109] Vista desde otra perspectiva, Kuchuk es un símbolo inquietante de fecundidad; peculiarmente oriental en su sexualidad lujuriosa y en apariencia sin límites. Su casa cerca del alto Nilo ocupa una posición estructuralmente similar al lugar donde se oculta el velo de Tanit —la diosa descrita como *omnifécunde*— en *Salambó*.[110] Sin embargo, como Tanit, Salomé y la propia Salambó, Kuchuk Hanem estaba condenada a permanecer estéril, corrupta y sin descendencia. Ella y su mundo oriental iban a intensificar en Flaubert su propio sentimiento de esterilidad. Esto se advierte en el párrafo siguiente:

> Tenemos una gran orquesta, una paleta rica, una gran variedad de recursos, probablemente sabemos muchos más trucos y maniobras que nunca. No, lo que nos falta es un principio intrínseco, el alma de la cosa, la idea misma de un tema. Tomamos notas, hacemos viajes; ¡minucias! Nos hacemos eruditos, arqueólogos, historiadores, doctores, gentes refinadas. ¿Adónde nos lleva todo esto? ¿Dónde está el corazón, la inspiración, la savia? ¿Por dónde empezar? ¿Adónde llegar? Chupamos muy bien, jugamos mucho con la lengua, nos besuqueamos lentamente: pero ¡lo real! Eyacular, engendrar el niño.[111]

En el tejido que forman todas las experiencias orientales de Flaubert, las fascinantes y las desagradables, hay una asociación casi uniforme entre Oriente y el sexo. Flaubert no fue el primero en hacer esta asociación, ni el que exageró más un motivo que persistía notablemente en las actitudes occidentales hacia Oriente. De hecho, este motivo, por sí mismo, es singularmente invariable, aunque el talento de Flaubert hiciera más que el de ningún otro por darle dignidad artística.

¿Por qué parece que Oriente todavía sugiere no solamente la fecundidad, sino también la promesa (y la amenaza) sexual, una sensualidad infatigable, un deseo ilimitado y unas profundas energías generatrices? Sobre este punto solo podemos especular, ya que, a pesar de que aparece frecuentemente, no forma parte de mi análisis presente. Sin embargo, hay que reconocer su importancia como algo que suscita en los orientalistas respuestas complejas y, a veces, incluso un descubrimiento de sí mismos que les asusta, y en esto Flaubert es un caso interesante.

Oriente le ha obligado a replegarse sobre sus propios recursos humanos y técnicos. No respondió, como tampoco, lo hizo Kuchuk, a su presencia. Ante la vida que sigue su curso, Flaubert, como Lane antes que él, sintió su impotencia objetiva, y quizá también su repugnancia interior a mostrar y a participar en lo que veía. Este fue el eterno problema de Flaubert. Oriente había existido antes de que él fuera allí, y siguió haciéndolo después de su visita. Flaubert admitió la dificultad, y encontró el antídoto en su trabajo (en particular en una obra oriental como *La tentación de san Antonio*), que consistía en acentuar la forma enciclopédica de su material a expensas de su implicación humana en la vida. De hecho, san Antonio no es más que un hombre para quien la realidad la componen una serie de libros, espectáculos y reconstrucciones históricas que se despliegan ante sus ojos como tentaciones. Los inmensos conocimientos de Flaubert están estructurados —como Michel Foucault ha señalado bien— como una biblioteca teatral y fantástica que desfila ante la mirada del anacoreta[112] como un residuo; el desfile lleva en su forma los recuerdos que Flaubert tiene de Qasr al-Aini (la parada militar de sifilíticos) y la danza de Kuchuk. Lo que es más pertinente, sin embargo, es que san Antonio es un célibe para quien las tentaciones son esencialmente sexuales. Después de salir bien parado de todo tipo de encantos peligrosos, decide echar un vistazo al proceso biológico de la vida; eso le produce el delirio de poder ver la vida en el momento de nacer, una escena para la cual Flaubert se sintió incompetente durante su estancia en Oriente. Sin embargo, porque san Antonio delira se supone que vamos a leer la escena irónicamente. Lo que se le concede al final es

el deseo de *convertirse* en sustancia, de convertirse en vida, es, al menos, un deseo que no sabemos si puede realizarse o cumplirse.

A pesar de su capacidad y enorme poder de absorción intelectual, Flaubert sintió en Oriente, primero, que «cuanto más te concentras en él [en detalle] menos abarcas el todo» y, segundo, que «las piezas ocupan un lugar por sí mismas».[113] En el mejor de los casos, esto produce una forma *espectacular*, pero Oriente permanece cerrado a la participación total del occidental. En cierta medida, esto supuso una dificultad personal para Flaubert, que inventó algunos medios —de algunos de los cuales ya hemos hablado— para tratarla. En un plano más general esto suponía una dificultad *epistemológica*, y para resolverla existía, por supuesto, la disciplina orientalista. En cierto momento de su viaje oriental, Flaubert tuvo en cuenta lo que el desafío epistemológico podía dar de sí. Sin lo que él llamaba espíritu y estilo, la mente podía «perderse en la arqueología»; con esto hacía alusión a un tipo de incorporación arqueológica por la cual lo exótico y lo extraño sería formulado en forma de léxicos, de códigos y finalmente de modelos del mismo tipo de los que él iba a ridiculizar en el *Diccionario de lugares comunes*. Bajo la influencia de una actitud así, el mundo estaría «regido como un colegio. Los profesores serán la ley. Todo será uniforme».[114] Él pensaba sin ninguna duda que, comparados con una disciplina impuesta como esa, su propio método y su manera de tratar el material exótico y especialmente el material oriental que había acumulado a través de su propia experiencia y de las lecturas que le habían llevado largos años, eran infinitamente preferibles. En este método al menos había espacio para un sentido de inmediatez, para la imaginación y el olfato, mientras que en las filas de los volúmenes arqueológicos todo lo que no era «ciencia» quedaba eliminado. Flaubert sabía mejor que la mayoría de los novelistas lo que era un saber organizado, sus productos y sus resultados. Esos resultados son evidentes en las desventuras de Bouvard y Pécuchet, pero habrían sido igualmente cómicos en campos como el del orientalismo, donde las actitudes textuales pertenecen al mundo de las *idées reçues*. Por tanto, se puede construir el mundo con inspiración y estilo o copiarlo incansablemente de acuerdo con unas reglas aca-

démicas impersonales. En ambos casos, en lo que concierne a Oriente se reconoce con franqueza que es un mundo situado en un lugar fuera de los apegos sentimentales y de los valores ordinarios de *nuestro* mundo occidental.

En todas sus novelas Flaubert asocia Oriente al escapismo en su vertiente de fantasía sexual. Emma Bovary y Frédéric Moreau languidecen por lo que no tienen en sus vidas burguesas apagadas (o atormentadas) y lo que desean conscientemente les llega fácilmente en sus ensueños envuelto en clichés o modelos orientales: harenes, princesas, esclavos, velos, bailarinas y bailarines, sorbetes, ungüentos, etc. Este repertorio es familiar, no tanto porque nos recuerda los propios viajes de Flaubert y sus obsesiones con respecto a Oriente, sino porque una vez más se hace una clara asociación entre Oriente y la licencia sexual. Podemos reconocer también que en la Europa del siglo XIX, con su creciente *embourgeoisement*, la sexualidad estaba institucionalizada hasta un grado considerable. Por un lado, no existía nada parecido a la sexualidad libre y, por otro, la sexualidad en la sociedad implicaba un tejido de obligaciones legales, morales, políticas e incluso económicas que eran bastante meticulosas y ciertamente molestas. Del mismo modo que las diferentes posesiones coloniales eran útiles —además de por sus beneficios económicos para la Europa metropolitana— para enviar allí a los hijos rebeldes, a la población excedente de delincuentes, a los pobres y a otros indeseables, Oriente era un lugar donde se podía buscar una experiencia sexual que resultaba inaccesible en Europa. Ningún escritor europeo que escribiera sobre, o viajara a Oriente después de 1800, estuvo dispensado de esta búsqueda: Flaubert, Nerval, «Dirty Dick» Burton y Lane son los más notables. Ya en el siglo XX, uno piensa en Gide, Conrad, Maugham y muchos más. Lo que buscaban con frecuencia —correctamente, creo— era una sexualidad de diferente clase, quizá más libertina y menos cargada de pecado; pero incluso esta búsqueda, si era repetida por mucha gente, podía llegar a ser tan regulada y uniforme como el mismo saber (y eso es lo que pasó). Con el tiempo, «la sexualidad oriental» se convirtió en una mercancía tan normalizada como cualquier otra en la cultura de masas, con el resultado de que los lec-

tores y escritores podían obtenerla si lo deseaban sin necesidad de ir a Oriente.

Es cierto que hacia mediados del siglo XIX, Francia, no menos que Inglaterra y que el resto de Europa, disponía de una floreciente industria de conocimientos del tipo que Flaubert temía. Se compuso un gran número de textos y, lo que es más importante, por todas partes se encontraban organismos e instituciones encargadas de difundirlos y propagarlos. Como los historiadores de las ciencias y del conocimiento han observado, la organización del campo de la ciencia y de la erudición que se llevó a cabo durante el siglo XIX fue rigurosa y totalmente englobante. La investigación se convirtió en una actividad regular, hubo un considerable intercambio de informaciones, un acuerdo sobre cuáles eran los problemas y un consenso sobre los paradigmas apropiados para la investigación y sobre sus resultados.[115] El aparato que servía a los estudios orientales formaba parte de la escena y esto era algo que seguramente Flaubert tenía en mente cuando afirmó que «todo será uniforme». Un orientalista no sería ya nunca más un aficionado lleno de entusiasmo y bien dotado o, si lo era, tendría problemas para que le tomaran en serio como erudito. Ser un orientalista iba a significar tener una preparación universitaria en el campo de los estudios orientales (hacia 1850, todas las grandes universidades europeas tenían cursos completos de alguna de las disciplinas orientalistas), obtener una subvención para hacer viajes (quizá de las sociedades asiáticas o de los fondos para la exploración geográfica o de una beca del gobierno) y publicar de una forma autorizada (quizá bajo los auspicios de una sociedad erudita o de una fundación para la traducción de textos orientales). Y a la vez, en el interior de la cofradía de eruditos orientalistas y para el público en general, la ciencia era esa autorización uniforme que revestía el trabajo de la erudición orientalista, y no el testimonio personal o el impresionismo subjetivo.

A esta regulación opresiva de los temas orientales se añadía la atención cada vez mayor que las potencias (como se llamaba a los imperios europeos) prestaban a Oriente y, en particular, a los países del Mediterráneo oriental. Desde el Tratado de Chanak, firmado en

1806 por el Imperio otomano y Gran Bretaña, el problema de Oriente planeaba cada vez más sobre el horizonte mediterráneo de Europa. Los intereses británicos eran más sustanciales en Oriente que los franceses, pero no debemos olvidar los avances de Rusia (Samarcanda y Bujará se tomaron en 1868 y el ferrocarril transcaspiano se prolongaba constantemente), ni los de Alemania y el Imperio austrohúngaro. Las intervenciones de Francia en el norte de África, sin embargo, no eran los únicos componentes de su política islámica. En 1860, durante los enfrentamientos entre maronitas y drusos en el Líbano (que Lamartine y Nerval ya habían predicho), Francia apoyó a los cristianos e Inglaterra a los drusos. El tema crucial de cualquier política europea en Oriente residía en el problema de las minorías cuyos «intereses» las potencias pretendían proteger y representar cada una a su manera. Los judíos, los griegos, los rusos ortodoxos, los drusos, los circasianos, los armenios, los kurdos y las pequeñas sectas cristianas eran el objetivo de los planes y proyectos que las potencias extranjeras hacían y estudiaban, y de la política oriental que improvisaban y construían para ellos.

Menciono todo esto para que se comprenda hasta qué punto, durante la segunda mitad del siglo XIX, seguía vigente la confluencia de intereses, de saber oficial y de presión institucional en Oriente, y hasta qué punto lo invadía como tema de estudio y como territorio. Incluso los relatos de viajes más inocentes —había literalmente cientos de ellos después de 1850—[116] contribuyeron, a dar mayor densidad a la conciencia que el público tenía de Oriente; una línea de demarcación muy clara separaba las delicias, las variadas hazañas y los testimonios solemnes de los peregrinos a Oriente (entre los que estaban algunos viajeros estadounidenses como Mark Twain y Herman Melville),[117] de los relatos de autoridad escritos por viajeros, eruditos, misioneros, funcionarios gubernamentales y otros testigos expertos. Esta línea de demarcación estuvo claramente presente en la mente de Flaubert, como debió de estarlo también en la conciencia de cualquier individuo que no se contentara con observar Oriente de modo inocente como terreno de explotación literaria.

Los escritores ingleses tuvieron en conjunto un sentimiento más

pronunciado que los franceses sobre lo que suponían las peregrinaciones. En este sentido, la India fue una constante real y de gran valor y, en consecuencia, todo el territorio que se extendía entre el Mediterráneo y la India adquirió un peso muy importante. Escritores románticos como Byron y Scott tuvieron, por tanto, una visión política de Oriente Próximo y una conciencia muy combativa acerca de la manera en que debían conducirse las relaciones entre esta región y Europa. El sentido histórico de Scott en *El talismán* y en *Count Robert of Paris* le permitió situar estas novelas en la Palestina de las Cruzadas y en el Bizancio del siglo XI, respectivamente, sin al mismo tiempo abandonar la aguda apreciación política sobre el modo de actuar de las potencias en el extranjero. Podemos atribuir sin dificultad el fracaso del *Tancred* de Disraeli al conocimiento quizá demasiado desarrollado que tenía su autor de la política oriental y de la red de intereses del Estado británico. El deseo ingenuo de Tancredo es ir a Jerusalén, pero enseguida Disraeli se enreda en descripciones de una complicación absurda sobre cómo un jefe tribal libanés intenta manipular a los drusos, a los musulmanes, a los judíos y a los europeos para su propio beneficio político. Al final de la novela, la búsqueda oriental de Tancredo más o menos ha desaparecido porque no hay nada en la visión material que Disraeli tiene de las realidades orientales que alimente los impulsos algo caprichosos del peregrino. Ni siquiera George Eliot, que jamás había visitado Oriente, pudo sostener el equivalente judío de la peregrinación oriental en *Daniel Deronda* (1876) sin extraviarse en la complejidad de las realidades británicas tal y como afectaban de manera decisiva al proyecto oriental.

Así, siempre que el motivo oriental no era principalmente una materia estilística (como en las *Rubaiyat* de Fitzgerald, o en las *Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, de Morier) el escritor inglés se veía forzado a confrontar su fantasía individual con una serie de resistencias imponentes. No hay ninguna obra inglesa equivalente a las de Chateaubriand, Lamartine, Nerval y Flaubert, del mismo modo que los primeros orientalistas compañeros de Lane —Silvestre de Sacy y Renan— eran bastante más conscientes que él de que en cierto modo estaban creando lo que escribían. La forma de obras como *Eothen*

(1844), de Kinglake, y *Mi peregrinación a Medina y La Meca* (1855-1856), de Burton, es rígidamente cronológica y debidamente lineal, como si los autores estuvieran describiendo una tarde de compras en un bazar oriental en vez de una aventura. La obra de Kinglake, que no se merece la celebridad y el éxito popular que obtuvo, es un catálogo patético de etnocentrismos pomposos y de pesados relatos sin pies ni cabeza sobre el Oriente de los ingleses. El propósito ostensible del libro es probar que viajar a Oriente es importante para «modelar vuestro carácter; es decir, vuestra propia identidad»; pero, en realidad, este no tiende más que a solidificar «vuestro» antisemitismo, xenofobia y prejuicios raciales generales. Se nos dice, por ejemplo, que *Las mil y una noches* es una obra demasiado viva e imaginativa para haber sido creada por «un simple oriental, que en lo que se refiere a la creación es un ser muerto y seco: una momia intelectual». Aunque Kinglake confiesa alegremente que no sabe ninguna lengua oriental, su ignorancia no le impide hacer generalizaciones sobre Oriente, su cultura, su mentalidad y su sociedad. Muchas de las actitudes que reproduce son canónicas, por supuesto, pero es interesante constatar que la experiencia de haber visto Oriente influye muy poco en sus opiniones. Como muchos otros viajeros, se interesa más por rehacerse a sí mismo, y rehacer Oriente (muerto y seco, una momia mental) que por ver lo que hay que ver. Cualquier ser de los que se encuentra no hace más que corroborar su creencia de que la mejor manera de tratar a los orientales es intimidándolos y ¿qué mejor instrumento de intimidación que un ego occidental soberano? De camino a Suez, a través del desierto, solo, se glorifica de su autosuficiencia y de su poder: «Yo estaba allí, en el desierto africano y yo mismo, *no otros, estaba a cargo de mi vida*».[118] Oriente le sirve para el propósito relativamente inútil de abarcarse a sí mismo.

Como antes lo había hecho Lamartine, Kinglake identificaba confortablemente la conciencia de su superioridad con la de su país, con la diferencia de que en el caso del inglés, su gobierno estaba más próximo a instalarse en el resto de Oriente que en el del francés, por el momento. Flaubert vio esto con una precisión perfecta:

> Me parece casi imposible que dentro de un breve período de tiempo Inglaterra no se convierta en la dueña de Egipto. Ya tiene Adén lleno de tropas y el paso de Suez facilitará que una buena mañana lleguen los uniformes rojos a El Cairo. Las noticias se sabrán en Francia dos semanas después y todo el mundo se sorprenderá. Recuerden mi predicción: al primer síntoma de perturbación en Europa, Inglaterra ocupará Egipto, y Rusia ocupará Constantinopla, y nosotros, en represalía, iremos a que nos masacren en las montañas de Siria.[119]

A pesar de toda su individualidad fanfarrona, los puntos de vista de Kinglake expresan una voluntad pública y nacional sobre Oriente; su ego es el instrumento de la expresión de esta voluntad, él no la controla en absoluto. No hay ninguna evidencia, en sus escritos, que pruebe que haya luchado por crear una nueva opinión de Oriente; ni sus conocimientos ni su personalidad son adecuados para ello, y esa es la gran diferencia que hay entre él y Richard Burton. Como viajero, Burton era un auténtico aventurero, y como erudito podía equipararse en importancia a cualquier orientalista académico europeo. Su carácter le hizo concienciarse de la necesidad de batirse con los profesores uniformados que dirigían la ciencia europea con gran precisión anónima y rigor científico. Todo lo que Burton escribió testimonia esta combatividad; en pocas ocasiones muestra un desdén más cándido hacia sus adversarios que en el prefacio de su traducción de *Las mil y una noches*. Parece que, de manera infantil, intenta demostrar que sabe más que cualquier otro erudito profesional, que ha conseguido muchos más detalles que ellos y que puede manejar los materiales con más tacto y frescura que ellos.

Como he dicho antes, la obra de Burton, basada en su experiencia personal, ocupa una posición intermedia dentro de los géneros orientalistas que, por un lado, representa Lane y, por otro, los escritores franceses de los que he hablado. Sus narraciones orientales tienen la estructura de las peregrinaciones, y en el caso de *The Land of Midian Revisited*, son peregrinaciones que vuelven a lugares que unas veces tienen una significación religiosa y otras política y económica. Se presenta en las obras como el personaje principal, como el centro

de la aventura fantástica e, incluso imaginaria (como los escritores franceses) o como el comentador occidental de la sociedad y de las costumbres orientales autorizado y objetivo (como Lane). Thomas Assad le ha considerado con razón el primero de una serie de viajeros victorianos a Oriente dotados de un individualismo salvaje (los otros fueron Blunt y Doughty). El trabajo de Assad se basa en las diferencias en el tono y la inteligencia que existen entre las obras de estos escritores y obras como *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, de Austen Layard (1851), el famoso libro de Eliot Warburton, *The Crescent and the Cross* (1844), *Visit to the Monasteries of Levant*, de Robert Curzon (1849), y *Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo* (1845), de Thackeray,[120] libro que no cita y que no es muy divertido. Sin embargo, la herencia de Burton es más compleja que individualista precisamente porque podemos encontrar en sus escritos ejemplos de la lucha entre el individualismo y un fuerte sentimiento de identificación nacional con Europa (con Inglaterra de manera específica) como potencia imperial en Oriente. Assad señala con gran precisión que Burton era un imperialista, a pesar de toda su asociación benévola con los árabes; pero lo que es más relevante es que Burton se consideraba tanto un rebelde contra la autoridad (y de ahí su identificación con el Este como lugar de libertad frente a la autoridad moral victoriana) como un agente potencial de las autoridades en Oriente. La *manera* en que coexisten en él estos dos papeles antagonistas es muy interesante.

La cuestión, a fin de cuentas, se reduce a un problema de conocimiento de Oriente; por eso nuestro estudio acerca de cómo el orientalismo fue estructurado y reestructurado en la mayor parte del siglo XIX, debe concluir con unas consideraciones sobre el orientalismo de Burton. Como viajero en busca de aventuras, Burton se sentía partícipe de la vida de la gente en cuyas tierras vivía. Con mucho más éxito que T. E. Lawrence, fue capaz de convertirse en un oriental; no solo hablaba perfectamente la lengua, sino que pudo penetrar en el corazón del islam y, disfrazado de médico musulmán indio, hacer la peregrinación a La Meca. No obstante, creo que la característica más extraordinaria de Burton fue su comprensión ver-

daderamente excepcional del grado en que la vida de los hombres en sociedad se regía por reglas y códigos. Todos sus vastos conocimientos sobre Oriente, presentes en cada una de las páginas de sus escritos, revelan que sabía que Oriente en general y el islam en particular eran sistemas de información, de comportamiento y de creencias; que ser oriental o musulmán consistía en saber ciertas cosas de una cierta manera, y que esas cosas evidentemente estaban sometidas a la historia, a la geografía y al desarrollo de la sociedad en unas condiciones específicas. Así, en los relatos que escribió sobre sus viajes a Oriente se muestra consciente de todo esto y capaz de dirigir el curso de su narración a través de ello. Solo alguien que conociera el árabe y el islam tan bien como Burton podía llegar tan lejos como llegó él al convertirse efectivamente en un peregrino a La Meca y a Medina. Por eso, lo que leemos en su prosa es la historia de una conciencia que se abre camino a través de una cultura extranjera porque ha conseguido absorber sus sistemas de información y de comportamiento. La libertad de Burton residía en que se sacudió suficientemente sus orígenes europeos para poder vivir como un oriental. En muchas de las escenas de *Mi peregrinación* aparece superando los obstáculos que se le presentan a él, un extranjero en un país desconocido. Y pudo hacerlo porque tenía suficientes conocimientos sobre esa sociedad extraña.

Más que en ningún otro escritor, en Burton sentimos que las generalizaciones sobre lo oriental —por ejemplo, cuando habla de la noción de *kayf* para el árabe o de cómo la educación se adapta a la mente oriental (páginas que están claramente escritas para refutar la afirmación simplista de Macaulay)—[121] son el resultado de un conocimiento sobre Oriente adquirido viviendo allí, de hecho viéndolo con sus propios ojos, intentando honestamente observar la vida oriental desde el punto de vista de una persona inmersa en ella. Sin embargo, hay otro sentimiento que emana de la prosa de Burton, un sentimiento de afirmación y de dominación sobre todas las complejidades de la vida oriental. Todas sus notas a pie de página tanto en *Mi peregrinación* como en su traducción de *Las mil y una noches* (e igualmente en el ensayo final de esta traducción)[122] pretenden ser testimonios de

su victoria sobre el a veces escandaloso sistema de conocimiento oriental, un sistema del que él mismo consiguió ser un maestro. Ya que incluso en la prosa de Burton no se nos *da* Oriente directamente, todo lo concerniente a él se nos presenta por medio de las intervenciones inteligentes (y a veces irritantes) de Burton, que nos recuerdan con insistencia cómo se las ha arreglado para organizar la vida oriental de acuerdo con las necesidades de su narración. Y es este hecho —porque en *Mi peregrinación* es un hecho— lo que eleva la conciencia de Burton hasta una posición de supremacía sobre Oriente. En esta posición, su individualidad se encuentra por fuerza, y de hecho se confunde con ella, con la voz del imperio, la cual es por sí misma un sistema de reglas, de códigos y de usos epistemológicos concretos. Así, cuando Burton nos dice en *Mi peregrinación* que «Egipto es un tesoro que hay que ganar», que «es el premio más tentador que ofrece el Este a la ambición europea, sin exceptuar ni siquiera el Cuerno de Oro»,[123] debemos reconocer cómo la voz de ese maestro extremadamente idiosincrásico del conocimiento oriental da forma y alimenta a la voz europea que ambiciona Oriente.

Las dos voces de Burton que se funden en una son el preludio de la obra de los orientalistas-agentes imperiales, como T. E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D. G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St. John Philby y William Gifford Palgrave, por nombrar solo a algunos escritores ingleses. La doble intención de la obra de Burton pretende al mismo tiempo utilizar su estancia en Oriente para hacer ciertas observaciones científicas y sacrificar, no de manera fácil, su individualidad con este fin. La segunda de estas intenciones le lleva inevitablemente a someterse a la primera porque, como cada vez se hará más obvio, él es un europeo que se da cuenta de que su conocimiento de la sociedad oriental solo es posible para un europeo que conciba la sociedad como una colección de reglas y prácticas. Dicho de otra forma, para ser europeo en Oriente y para serlo de manera inteligente, se debe ver y conocer Oriente como un dominio gobernado por Europa. El orientalismo, que es el sistema de conocimiento europeo u occidental de Oriente, pasa a ser así sinónimo de la dominación europea sobre Oriente, y esta dominación efectivamen-

te es más fuerte incluso que las excentricidades del estilo personal de Burton.

Burton llevó la afirmación de un conocimiento personal, auténtico, solidario y humanista de Oriente tan lejos que podía combatir contra el archivo del conocimiento europeo oficial sobre el tema. En la historia de las tentativas hechas en el siglo XIX por restaurar, reestructurar y redimir las diferentes provincias del conocimiento y de la vida, el orientalismo —como todas las demás disciplinas eruditas de inspiración romántica— desempeñó un papel importante, ya que era un sistema de observación inspirada, que no solo evolucionó hasta llegar a estar «regida como un colegio», según la expresión de Flaubert, sino que también redujo al papel de mero escriba imperial la personalidad de los orientalistas, incluso la del individualista más temible, como era Burton. Oriente era un lugar, y se convirtió en un dominio de la regla erudita real y de la dominación imperial potencial. El papel de los primeros orientalistas, como Renan, Sacy y Lane, consistió en proporcionar tanto a su obra como a Oriente una *mise en scène*; los orientalistas posteriores, eruditos o imaginativos, se apoderaron firmemente de esa escena. Más tarde, cuando el escenario necesitó una dirección, era evidente que las instituciones y los gobiernos eran mejores para los asuntos de la gestión que los individuos. Este es el legado del orientalismo del siglo XIX, del que el del siglo XX ha sido heredero. Hay que examinar ahora con toda precisión la manera en que el orientalismo del siglo XX —inaugurado por el largo proceso de la ocupación occidental de Oriente a partir de 1880— consiguió con éxito controlar la libertad y el conocimiento; en resumen, la manera en que el orientalismo se formalizó en una copia repetida de sí mismo.

TERCERA PARTE

El orientalismo en nuestros días

Se les veía con sus ídolos en los brazos como grandes niños paralíticos.

GUSTAVE FLAUBERT,
La tentación de san Antonio

La conquista de la tierra, que principalmente consiste en quitársela a aquellos cuyo color es diferente al nuestro o cuya nariz es un poco más plana, no es un asunto muy agradable si se observa de cerca. Solo la idea puede redimir todo esto. Una idea que lo respalde, no un pretexto sentimental, sino una idea y una fe desinteresada en ella; algo que se pueda exaltar y admirar, algo por lo que ofrecer un sacrificio.

JOSEPH CONRAD,
El corazón de las tinieblas

I

Orientalismo latente y orientalismo manifiesto

En la primera parte, he intentado delimitar el ámbito de pensamiento y acción que abarca el término *orientalismo*, utilizando para realizar dicha delimitación como modelos privilegiados las experiencias británica y francesa de y con Oriente Próximo, el islam y los árabes. A través de estas experiencias he podido distinguir una íntima, quizá incluso la más íntima, y rica relación entre Oriente y Occidente. Sin embargo, debo puntualizar que estas experiencias constituyeron solo una parte de las relaciones mucho más amplias europeas u occidentales con Oriente. No obstante, lo que más parece haber influido en el orientalismo ha sido el sentimiento constante de confrontación que han experimentado los occidentales que han tratado con el Este. La noción fronteriza de Este y Oeste, los grados variables de inferioridad y fuerza proyectados, el alcance del trabajo realizado y los tipos de características peculiares adscritos a Oriente: todos estos elementos dan cuenta de una decidida división imaginaria y geográfica entre el Este y el Oeste, división que ha perdurado durante muchos siglos. En la segunda parte mi atención se ha concentrado de manera más precisa en un objetivo. Estaba interesado en las primeras fases de lo que he denominado orientalismo moderno, que empezó a finales del siglo XVIII y en los primeros años del XIX. Como no pretendía que mi estudio fuera una crónica narrativa sobre el desarrollo de los estudios orientales en el Occidente moderno, me propuse a cambio hacer una descripción del surgimiento, desarrollo e instituciones del orientalismo tal y como se fueron formando en contraposición a unos antecedentes determinados por la historia intelectual, cultural y política hasta más o menos 1870 o 1880. Aunque mi interés por el orien-

talismo incluía en esos momentos una amplia variedad de eruditos y de escritores de ficción, mi intención no podía ser más que la de presentar un retrato de las estructuras típicas (y sus tendencias ideológicas) que conforman el campo, sus asociaciones con otros campos y el trabajo de algunos de sus eruditos más influyentes. Mis principales supuestos de trabajo han sido —y siguen siendo— que los campos de aprendizaje, así como las obras de incluso el artista más excéntrico están limitados y condicionados por la sociedad, por las tradiciones culturales, por las circunstancias mundiales y por influencias estabilizadoras, como son las escuelas, las bibliotecas y los gobiernos; también que los escritos eruditos y los de ficción no son jamás libres, sino que están limitados en sus imágenes, supuestos e intenciones; y, finalmente, que los avances realizados por una «ciencia» como el orientalismo en su forma académica son menos verdad de lo que a menudo nos gusta pensar. En pocas palabras, mi estudio hasta aquí ha intentado describir la *economía* que hace que el orientalismo sea un tema coherente, incluso aunque admitamos que como idea, concepto o imagen, la palabra *Oriente* tiene una considerable e interesante resonancia cultural en Occidente.

Soy muy consciente de que estas hipótesis pueden ser discutibles en determinados aspectos. La mayoría de nosotros asume de modo general que la ciencia y la erudición avanzan; tenemos la impresión de mejorar a medida que pasa el tiempo y se acumula más información, se perfeccionan los métodos y las generaciones más recientes de intelectuales mejoran respecto a las anteriores. Además, cultivamos una mitología de la creación según la cual creemos que el genio artístico, un talento original, o el intelecto poderoso pueden traspasar los límites de su propio tiempo y de su propio espacio para proponer al mundo una nueva obra. No tendría sentido negar que estas ideas tienen algo de verdad. Sin embargo, las posibilidades de trabajo que se le presentan a un genio original en la cultura no son nunca ilimitadas. Asimismo, también es verdad que un gran talento tiene un respeto muy sano por lo que otros han hecho antes que él y por lo que su campo de estudio ya contiene. El trabajo de los predecesores, la vida institucional de un campo de estudio y la naturaleza colectiva de cualquier experien-

cia erudita, por no mencionar las circunstancias sociales y económicas, tienden a limitar los efectos de la producción individual del erudito. Un campo como el orientalismo tiene una identidad acumulada y corporativa particularmente fuerte dadas sus asociaciones con la ciencia tradicional (los clásicos, la Biblia, la filología), con las instituciones públicas (gobiernos, compañías comerciales, sociedades geográficas, universidades) y con obras determinadas por su género (libros de viajes, libros de exploraciones, de fantasía o descripciones exóticas). Como resultado de todo esto, el orientalismo se ha constituido como un tipo de consenso: ciertos asuntos, ciertos tipos de enunciados, ciertos tipos de trabajos han sido correctos para el orientalista. Este ha construido su trabajo y su investigación apoyándose en ellos y, a su vez, ellos, cada uno en un momento determinado, han ejercido su influencia sobre los nuevos escritores e intelectuales. El orientalismo, en consecuencia, se puede considerar una forma regularizada (u «orientalizada») de escribir, de ver y de estudiar dominada por imperativos, perspectivas y prejuicios ideológicos claramente adaptados a Oriente. Oriente es una entidad que se enseña, se investiga, se administra y de la que se opina siguiendo determinados modos.

Oriente tal y como aparece en el orientalismo es, por tanto, un sistema de representaciones delimitado por toda una serie de fuerzas que sitúan a Oriente dentro de la ciencia y de la conciencia occidentales y, más tarde, dentro del imperio occidental. Si esta definición de orientalismo parece sobre todo política, es simplemente porque considero que el orientalismo es en sí mismo el producto de ciertas fuerzas y actividades de carácter político. El orientalismo es una escuela de interpretación cuyo material es Oriente, sus civilizaciones, sus pueblos y sus regiones. Sus descubrimientos objetivos —la obra de numerosos eruditos consagrados que editaron y tradujeron textos, codificaron gramáticas, escribieron diccionarios, reconstruyeron épocas pasadas y produjeron un saber verificable en un sentido positivista— están, y siempre han estado, condicionados por el hecho de que sus verdades, como cualquier otra verdad transmitida por medio del lenguaje, están materializadas en el lenguaje, y que la esencia del lenguaje —como dijo Nietzsche— es ser:

> un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en pocas palabras, una suma de relaciones humanas que han sido aumentadas, traspuestas y embellecidas por la poética y la retórica y que, después de ser usadas durante un largo tiempo, parecen firmes, canónicas y obligatorias para la gente: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.[1]

Tal vez una visión como la de Nietzsche nos sorprende por ser demasiado nihilista, pero al menos llama la atención sobre el hecho de que, desde que ha existido en la conciencia de Occidente, Oriente ha sido una palabra que poco a poco se ha hecho corresponder con un vasto campo de significados, asociaciones y connotaciones que no se referían necesariamente al oriente real, sino más bien al campo que rodeaba a la palabra.

El orientalismo no es, pues, solamente una doctrina positiva sobre el Oriente que existe en un momento dado en Occidente. Es también una tradición académica muy influyente (cuando se refiere a un especialista académico al que se denomina orientalista), así como una zona de interés definida por viajeros, empresas comerciales, gobiernos, expediciones militares, lectores de novelas y de relatos de aventuras exóticas, historiadores naturales y peregrinos para los que Oriente es un tipo específico de conocimiento sobre lugares, gentes y civilizaciones específicas. En efecto, el estilo oriental se convirtió en algo frecuente y se afianzó firmemente en el discurso europeo. Bajo este tipo de lenguaje o estilo subyacía una base doctrinal sobre Oriente; estas doctrinas se habían forjado a partir de las experiencias de muchos europeos, experiencias que coincidían todas en aspectos esenciales de Oriente como el carácter, el despotismo, la sensualidad y el gusto orientales. Para cualquier europeo del siglo XIX —y creo que se puede decir casi sin excepciones— el orientalismo era este sistema de verdades, verdades en el sentido que Nietzsche da a la palabra. Es por tanto exacto que todo europeo en todo lo que podía decir sobre Oriente era, en consecuencia, racista, imperialista y casi totalmente etnocéntrico. Parte de la mordaz acusación que está contenida en estos calificativos quedará atenuada si recordamos que las sociedades hu-

manas, al menos las culturas más avanzadas, raramente han ofrecido al individuo algo diferente que imperialismo, racismo y etnocentrismo a la hora de tratar con las «otras» culturas. De este modo, el orientalismo sostuvo ciertas presiones culturales de carácter general que tendían a resaltar y a hacer más rígido el sentimiento de diferenciación entre la parte europea y la parte asiática del mundo. Mi argumento es que el orientalismo constituye fundamentalmente una doctrina política que se impuso sobre Oriente porque era más débil que Occidente; y que Occidente malogró la diferencia de Oriente con su debilidad.

Ya expliqué esta proposición en la primera parte y prácticamente todo lo incluido en las páginas siguientes fue un intento en parte de corroborarlo. La presencia misma de un «campo» como el del orientalismo sin su correspondiente en Oriente sugiere la fuerza relativa de Oriente y Occidente. Existe una gran cantidad de páginas escritas sobre Oriente que suponen un grado y un volumen de interacción con el mismo bastante impresionante; sin embargo, lo que indica de modo decisivo la fuerza occidental es que no se puede comparar el movimiento de occidentales hacia el Este (desde finales del siglo XVIII), con el de orientales hacia el Oeste. Dejando a un lado el hecho de que los ejércitos occidentales, los cuerpos consulares, los mercaderes, las expediciones científicas y arqueológicas siempre iban hacia el Este, el número de personas que viajó desde el Oriente islámico a Europa entre 1800 y 1900 es minúsculo si se compara con el de viajeros en la otra dirección.[2] Más aún, los viajeros orientales en Occidente estaban allí para aprender y admirar una cultura más avanzada, mientras que los propósitos de los viajeros occidentales en Oriente eran, como ya hemos visto, de carácter bastante diferente. Además, se ha cifrado en cerca de 60.000 el número de libros escritos entre 1800 y 1950 que trataban sobre Oriente Próximo. No hay ninguna cifra de libros que se escribieran en Oriente y trataran sobre Occidente que pueda remotamente compararse con esta. Como entramado cultural, el orientalismo es todo agresión, actividad, juicios, deseo hecho realidad y conocimiento. Oriente existía para Occidente o al menos eso creían los innumerables orientalistas cuya actitud era paternalista o

cándidamente condescendiente —a no ser, por supuesto, que fueran anticuarios, en cuyo caso el Oriente «clásico» les honraba a ellos y no al «lamentable» Oriente moderno—. Y, por último, había numerosas agencias e instituciones que costeaban el trabajo de los eruditos occidentales y que, por supuesto, no tenían paralelo en la sociedad oriental.

Este desequilibrio entre Este y Oeste evidentemente está en función de esquemas históricos cambiantes. Durante su apogeo militar y político, del siglo VIII al XVI, el islam dominó tanto el Este como el Oeste. Después, el centro de poder se trasladó hacia el Oeste y ahora, a finales del siglo XX, parece que se dirige de nuevo hacia el Este. La exposición del orientalismo del siglo XIX que he hecho en la segunda parte la he dejado en un momento particularmente intenso, la última parte del siglo, cuando los aspectos dilatorios, abstractos y descriptivos del orientalismo estaban a punto de adquirir un nuevo sentido de misión universal al servicio del colonialismo tradicional. Es precisamente este proyecto lo que quiero describir a continuación, sobre todo porque nos proporcionará una perspectiva importante para entender la crisis del orientalismo en el siglo XX y el resurgimiento de fuerzas políticas y culturales en Oriente.

En repetidas ocasiones he hecho alusión a las conexiones entre el orientalismo como cuerpo de ideas, creencias, esquemas y saber sobre Oriente y otras escuelas de pensamiento generales dentro de la cultura. Una de las evoluciones importantes del orientalismo del siglo XIX y XX fue la producción de algunas ideas, esenciales sobre Oriente —tales como su sensualidad, su tendencia al despotismo, su mentalidad aberrante, sus hábitos de imprecisión y su retraso— y su concreción dentro de una coherencia individualizada e indiscutida. De este modo, el que un escritor utilizara la palabra *oriental* constituía una referencia suficiente para que el lector identificara un cuerpo específico de información sobre Oriente. Esta información parecía ser neutra desde un punto de vista moral y objetivamente válida; parecía gozar de una categoría epistemológica semejante a la de la cronología histórica y a la de la localización geográfica. Por tanto, en su forma más básica, el material oriental no podía ser violado por los

descubrimientos de nadie, ni tampoco podía ser revalorizado completamente. Por el contrario, la obra de varios eruditos y escritores de ficción del siglo XIX hizo que esta área de conocimientos fuera más clara, más detallada, más sustancial y más diferenciada del «occidentalismo». Más aún, las ideas del orientalismo podían ponerse en relación con teorías filosóficas de carácter general (como las que hacen referencia a la historia del hombre y de la civilización) y difundir hipótesis globales, como a veces las denominan los filósofos; en muchos sentidos, los profesionales que contribuían al conocimiento de Oriente estaban ansiosos por expresar sus formulaciones e ideas, su obra erudita, sus observaciones consideradas contemporáneas en un lenguaje y en una terminología cuya validez cultural se derivaba de otras ciencias y de otros sistemas de pensamiento.

La distinción que estoy haciendo se establece realmente entre un positivismo casi inconsciente y en cualquier caso impalpable que denominaré orientalismo *latente*, y los diferentes criterios establecidos sobre la sociedad, las lenguas, las literaturas, la historia y la sociología orientales que denominaré orientalismo *manifiesto*. Cualquier cambio que se produzca en el conocimiento de Oriente está basado de modo casi exclusivo en el orientalismo manifiesto; la unanimidad, la estabilidad y la perdurabilidad del orientalismo latente son más o menos constantes. Las diferencias en lo que a Oriente se refiere entre las ideas de los escritores del siglo XIX que analicé en la segunda parte se pueden caracterizar de forma exclusiva como diferencias manifiestas, diferencias en la forma y en el estilo personal, raramente de contenido básico. Todos ellos mantuvieron intacto el distanciamiento de Oriente, su excentricidad, su retraso, su silenciosa indiferencia, su femenina impenetrabilidad y su maleabilidad supina. Esto es por lo que todo escritor que trata de Oriente, desde Renan a Marx (ideológicamente hablando), o desde los eruditos más rigurosos (Lane y Sacy) a los escritores de imaginación más prodigiosa (Flaubert y Nerval) concibieron Oriente como un escenario que requería la atención, la reconstrucción e incluso la redención occidental. Oriente existía como un lugar aislado de la corriente de progreso científico, artístico y comercial europeo. Por lo tanto, cualesquiera que fueran

los valores, buenos o malos, imputados a Oriente, parecían ser funciones de algún interés occidental altamente especializado en Oriente. Esta era la situación desde aproximadamente 1870 hasta la primera parte del siglo XX. Permítaseme ofrecer algunos ejemplos que ilustran lo que quiero decir.

Las tesis sobre el retraso oriental, la degeneración, y su desequilibrio con respecto a Occidente se asociaban bastante fácilmente en el siglo XIX con las ideas sobre las bases biológicas de la desigualdad entre las razas. De este modo, las clasificaciones de las razas que encontramos en *Le Règne animal*, de Cuvier, en el *Essai sur l'inégalité des races humaines*,* de Gobineau, y en *The Dark Races of Man*, de Robert Knox, encontraron un socio interesado en el orientalismo latente. A estas ideas se añadía un darwinismo de segundo orden que parecía acentuar la validez «científica» de la división de las razas entre avanzadas y atrasadas o, de otro modo, entre europea-aria y oriental-africana. De esta forma toda la cuestión del imperialismo, tal y como se debatía a finales del siglo XIX entre los proimperialistas y los antiimperialistas, evidenciaba la tipología binaria de las razas, culturas y sociedades avanzadas y atrasadas (o sometidas). La obra *Chapters on the Principles of International Law* (1894), de John Westlake, sostiene, por ejemplo, que las regiones de la tierra designadas como «incivilizadas» (una palabra cargada de presupuestos orientalistas, entre otros muchos) deberían ser anexionadas y ocupadas por las potencias avanzadas. De modo similar, las ideas de escritores tales como Carl Peters, Leopold de Saussure y Charles Temple recurren a la dicotomía avanzado/atrasado,[3] preconizada con insistencia por el orientalismo de finales del siglo XIX.

Junto con todos los demás pueblos calificados de atrasados, degenerados y bárbaros, se veía a los orientales dentro de un marco delimitado por el determinismo biológico y la represión político-moral. De este modo, lo oriental se asociaba a ciertos elementos de la sociedad occidental (como los delincuentes, los locos, las mujeres

* Existe una trad. cast. completa y muy difícil de encontrar: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, Apolo, Barcelona, 1937. *(N. del E.)*

y los pobres) que tenían una identidad que podríamos definir como de lamentablemente ajena. A los orientales raramente se les miraba directamente; se les contemplaba a través de un filtro, se les analizaba no como a ciudadanos o simplemente como a gente, sino como a problemas que hay que resolver, aislar o —como las potencias coloniales abiertamente hicieron con su territorio— dominar. La clave es que la designación misma de oriental llevaba asociado un marcado juicio evaluativo y, en el caso de los pueblos que habitaban el decadente Imperio otomano, un programa de acción implícito. Desde el momento en que el oriental era miembro de una raza sometida, tenía que ser sometido; era así de simple. El *locus classicus* de un juicio y una acción así se encuentra en la obra *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894), de Gustave Le Bon.

Sin embargo, existen otros usos del orientalismo latente. Si ese grupo de ideas nos permitía separar a los orientales de las potencias avanzadas y civilizadas y si el Oriente «clásico» servía para justificar tanto al orientalista como su indiferencia por los orientales modernos, el orientalismo latente propiciaba también una concepción del mundo particularmente (por no decir odiosamente) masculina. Ya he mencionado esto de pasada en la exposición sobre Renan. Se consideraba al hombre oriental aislado de la comunidad en la que vivía y se le observaba, como muchos orientalistas siguiendo a Lane lo contemplaron, con algo de desprecio y de temor. El orientalismo en sí mismo, además, era un dominio exclusivo del hombre; como muchos grupos profesionales durante la época moderna, se concebía a sí mismo y a su tema de estudio con ojos sexistas. Todo esto es particularmente evidente en los escritos de los viajeros y novelistas, en los que las mujeres son habitualmente creaciones del poder-fantasía del hombre. Ellas expresan una sensualidad sin límites, son más bien estúpidas y, sobre todo, son complacientes y serviciales. El personaje de Kuchuk Hanem, de Flaubert, es el prototipo de esta caricatura que, por otra parte, era bastante común en las novelas pornográficas (como *Aphrodite*, de Pierre Louÿs). Además, la concepción masculina del mundo, cuando se trata de la actividad práctica del orientalista, tiende a ser eternamente estática, congelada y fija. Se le niega a Oriente y al oriental incluso la más

mínima posibilidad de desarrollo, de transformación, de movimiento humano —en el sentido más profundo de la palabra—. Como un conocimiento y últimamente poseedores de una cualidad inmóvil e improductiva, Oriente y el oriental llegan a ser identificados con un tipo mal entendido de eternidad: de ahí que, cuando Oriente merece cierta aprobación, se recurre a frases tales como «la sabiduría de Oriente».

Habiendo sido transportado desde una evaluación social implícita a una valoración cultural general, este estático orientalismo masculino adoptó toda una variedad de formas a finales del siglo XIX, especialmente cuando se empezó a hablar del islam. Historiadores de la cultura tan reputados como Leopold von Ranke y Jacob Burckhardt atacaron al islam como si estuvieran tratando no tanto con una abstracción antropomórfica, sino con una cultura político-religiosa sobre la cual eran posibles y estaban justificadas las grandes generalizaciones. En su obra *Weltgeschichte* (1881-1888), Ranke hablaba de un islam vencido por los pueblos germánicos y en «Historische Fragmente» (notas inéditas, 1893), Burckhardt hablaba del islam en términos de miserable, vacío y trivial.[4] Oswald Spengler, sin embargo, acometió este proyecto intelectual con bastante más talento y entusiasmo. Sus ideas sobre una personalidad de mago (tipificada en el oriental musulmán) inspiraron *Der Untergand des Abendlandes* (1918-1922)* y la «morfología» de culturas por la que abogaba.

Estas nociones sobre Oriente tan ampliamente difundidas se apoyaban en la ausencia casi absoluta en la cultura occidental de una visión de Oriente como realidad auténticamente sentida y experimentada. Por una serie de razones evidentes, Oriente siempre ocupaba la posición de un intruso y de un socio débil de Occidente. Esto ocurrió hasta el punto de que los eruditos occidentales estaban al tanto de los movimientos culturales y de pensamiento que había en Oriente, pero los entendían simplemente como sombras silenciosas que debían ser iluminadas por un orientalista y traídas a la realidad por él, o como un tipo de proletariado cultural e intelectual útil para la gran actividad interpretativa del orien-

* Trad. cast., *La decadencia de Occidente*, 2 vols., Planeta-De Agostini, Barcelona.

talista y necesario para su papel de juez superior, hombre instruido y poderosa voluntad cultural. Lo que quiero decir es que cuando se discute sobre Oriente, Oriente es el elemento ausente, mientras que se tiene la impresión de que el orientalista y lo que este dice son el elemento presente. No debemos olvidar que es la ausencia de Oriente la que propicia y posibilita la «presencia» del orientalista. El hecho de que existieran estas sustituciones y estos desplazamientos, como debemos llamarlos, claramente presiona al orientalista para que reduzca la presencia de Oriente en su obra, a pesar de que ha dedicado una buena parte de su tiempo a aclararlo y exponerlo. ¿Cómo, si no, se podrían explicar el tipo de trabajos eruditos que asociamos con Julius Wellhausen y Theodor Nöldeke e, incluso pasándolos por alto, todas esas afirmaciones simplistas y demoledoras que prácticamente ridiculizan al propio tema que han escogido? Nöldeke podía así declarar en 1887 que el conjunto total de su obra terminaba por confirmar su «lamentable opinión» sobre los pueblos orientales.[5] Y, al igual que Carl Becker, Nöldeke era un filohelénico que curiosamente mostraba su amor por Grecia haciendo gala de su desprecio evidente por Oriente que, después de todo, era lo que había estudiado como erudito.

Jacques Waardenburg, en un estudio inteligente y rico sobre el orientalismo, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, analiza cómo cinco importantes especialistas dieron una imagen determinada del islam. La metáfora de la imagen en el espejo para definir el orientalismo de finales del siglo XIX y principios del XX resulta adecuada. En la obra de cada uno de estos eminentes orientalistas hay una visión del islam sumamente tendenciosa que llega a la hostilidad en cuatro de ellos, como si cada hombre viera el islam como un reflejo de la debilidad elegida por él mismo. Cada estudioso poseía profundos conocimientos y el estilo de su contribución resultaba único. Entre los cinco orientalistas proporcionaban ejemplos de lo mejor y más valioso de la tradición desde aproximadamente 1880 hasta el período de entreguerras. Así, la apreciación de Ignaz Goldziher acerca de la tolerancia del islam hacia otras religiones se veía socavada por su propio desagrado ante el antropomorfismo de Mahoma y el concepto de teología y jurisprudencia demasiado exterior del islam; el interés

de Duncan Black Macdonald en la piedad y la ortodoxia islámicas estaba viciado por su percepción de lo que él consideraba cristiandad herética del islam; la percepción de la civilización islámica por parte de Carl Becker le hacía concebirla como «tristemente subdesarrollada»; los sofisticados estudios sobre el misticismo islámico de C. Snouck Hurgronje (aspecto este que él consideraba parte esencial del islam) le condujeron a un juicio muy duro acerca de las restrictivas limitaciones de tal misticismo y, por último, la extraordinaria identificación de Louis Massignon con la teología islámica, la pasión mística y el arte poético le mantuvieron curiosamente alejado del islam y le llevaron a perdonarlo por lo que él calificaba de revuelta persistente contra la idea de encarnación. Las diferencias manifiestas en sus métodos parecen menos importantes que su consenso de orientalistas sobre el islam, a saber, su inferioridad latente.[6]

El estudio de Waardenburg tiene la virtud adicional de mostrar el modo en que estos cinco estudiosos compartían una tradición intelectual y metodológica común de auténtica dimensión internacional. Incluso desde el primer congreso de orientalistas en 1873, los eruditos de este campo conocían los trabajos de los demás y sentían la presencia de sus colegas de un modo muy directo. Lo que Waardenburg no subraya suficientemente es el hecho de que la mayoría de los orientalistas del siglo XIX mantenía relaciones con el estamento político. Snouck Hurgronje pasó directamente de sus estudios sobre el islam a ser consejero del gobierno holandés para la administración de las colonias musulmanas en Indonesia; Macdonald y Massignon eran frecuentemente solicitados como expertos en los asuntos islámicos por los administradores coloniales desde el norte de África a Pakistán; y, como Waardenburg dice (demasiado brevemente), en cierto momento los cinco intelectuales conformaron una visión coherente del islam que tuvo una fuerte influencia en los círculos de gobierno de todo el mundo occidental.[7] Debemos añadir a la observación de Waardenburg que estos cinco eruditos completaron y perfeccionaron en extremo la tendencia existente desde los siglos XVI y XVII de tratar a Oriente no solo como un vago problema literario, sino —de acuerdo con Masson-Oursel— como «un firme propósito de asimilar

adecuadamente el valor de las lenguas para penetrar en las costumbres y los pensamientos, para forzar incluso los secretos de la historia».[8]

Ya me referí anteriormente a la incorporación y asimilación de Oriente cuando estas actividades las practicaron escritores tan distintos como Dante o D'Herbelot. Existe claramente una diferencia entre aquellos intentos y los que, a finales del siglo XIX, se habían convertido en una formidable empresa europea de dimensión cultural, política y material. El proceso colonial del siglo XIX conocido como «la lucha por África» no se limitó a África, por supuesto, del mismo modo que la penetración en Oriente no se realizó de forma repentina y dramática después de unos años de estudios eruditos sobre Asia. Muy al contrario, debemos considerar el largo y lento proceso de apropiación por el cual Europa, o la conciencia europea de Oriente, se transformó y pasó de ser literaria y contemplativa a ser una entidad administrativa, económica e incluso militar. El cambio fundamental fue espacial y geográfico, o mejor, fue un cambio de calidad en el modo de comprensión geográfico y espacial de todo lo referido a Oriente. La antigua designación por la que el espacio geográfico que quedaba al este de Europa se llamaba «Oriente» y que se había utilizado durante siglos era en parte política, en parte doctrinal y en parte imaginativa; no llevaba implícita o aparejada necesariamente ninguna conexión entre la experiencia real de Oriente y el conocimiento de lo que es lo oriental, y de hecho Dante y D'Herbelot no pretendían probar nada con sus ideas sobre Oriente, tan solo que se veían corroboradas por una larga tradición *aprendida* (y no existencial). Sin embargo, cuando Lane, Renan, Burton, así como los cientos de viajeros y estudiosos europeos del siglo XIX, tratan sobre Oriente, podemos percibir enseguida en ellos una actitud mucho más íntima y un sentimiento de propiedad respecto a Oriente y las realidades orientales. Tanto en la forma clásica y a menudo casi remota en la que fue construido por el orientalista como en la forma real en la que el Oriente moderno se ha vivido, estudiado o imaginado, su *espacio geográfico* ha sido penetrado, poseído y moldeado de nuevo. Los efectos acumulados durante décadas de soberanía y control occidentales hicieron que Oriente dejara de ser una entidad ajena y extraña para

transformarse en una entendida como espacio colonial. Lo que se consideraba importante a finales del siglo XIX no era *que* Occidente hubiera irrumpido en Oriente y hubiera tomado posesión de él, sino, más bien, *cómo* percibían los británicos y franceses el modo en que habían llevado a cabo esta empresa.

El escritor británico en Oriente y, más aún el administrador colonial británico trataba con el territorio en el cual vivía y no tenía la menor duda de que el poder británico estaba en una fase ascendente, incluso aunque los nativos se sintieran más atraídos por Francia y por los modos de pensar y las costumbres francesas. Sin embargo, en lo que se refiere al espacio colonial efectivamente ocupado, hay que destacar que Inglaterra estaba realmente allí, mientras que Francia no, puesto que limitaba su papel al de frívola seductora de patanes orientales. No hay mejor indicación de esta diferencia cualitativa en cuanto a actitudes geográficas que lo que lord Cromer tenía que decir al respecto, un tema especialmente importante para él:

> Las razones por las que la civilización francesa presenta un grado especial de atracción para los asiáticos y los orientales son bien simples. Resulta de hecho más atractiva que las civilizaciones de Inglaterra y Alemania y, más aún, es más fácil de imitar. Compárese al británico inexpresivo y vergonzoso con el francés vivaz y hombre de mundo que no sabe lo que significa la palabra vergüenza y que en diez minutos actúa como si fuera amigo íntimo de cualquiera a quien haya podido conocer. El oriental poco educado no reconoce que el primero tiene en todo momento el mérito de la sinceridad, mientras que el segundo está representando un papel. Tiende a mirar con frialdad al inglés y se arroja en los brazos del francés.

Las insinuaciones sexuales aparecen más o menos de modo natural en el texto de Cromer. El francés es todo sonrisas, agudeza, gracia, moda. El inglés, por el contrario, es laborioso, trabajador, preciso, un seguidor típico del modelo de Bacon. No hay que perder de vista que la perspectiva de Cromer se basa en la solidez británica opuesta a la seducción francesa, que no tiene ninguna presencia efectiva en la realidad de Egipto.

> ¿Puede causar algún tipo de sorpresa [continúa Cromer] que el egipcio, con su limitado bagaje intelectual, no alcance a ver que el razonamiento de los franceses se asienta sobre algún tipo de falacia, o que prefiera la superficialidad brillante típica de los franceses a la actividad laboriosa, aunque poco atractiva, de los ingleses o alemanes? Fijémonos también en la perfección teórica de los sistemas administrativos franceses, en su cuidado del detalle y la previsión con la que aparentemente cuenta para poder afrontar cualquier posible contingencia que se presente. Compárense ahora estas circunstancias con las de los sistemas prácticos ingleses que limitan las reglas a unos pocos aspectos básicos y dejan otros muchos detalles a la libre opción del individuo. El egipcio semieducado naturalmente prefiere el sistema francés, ya que externamente es de una apariencia más perfecta y resulta más fácil de aplicar. Sin embargo, no observa que los ingleses desean elaborar un sistema que se adapte a los hechos con los que se ha de enfrentar, mientras que la objeción principal que existe para aplicar las medidas administrativas francesas en Egipto es que son los hechos los que con frecuencia tienen que ajustarse a un sistema ya perfilado.

Desde el momento en que existe una presencia británica en Egipto, y tal presencia —de acuerdo con Cromer— está allí no tanto para aleccionar al egipcio, sino para «formar su carácter», se deduce de ello que la efímera atracción por lo francés es como la que ejerce una damisela con «cierto encanto artificial», mientras que la atracción por lo británico es la de «una matrona sobria de cierta edad, de mayor valor moral, pero de una apariencia exterior menos apetecible».[9]

Tras el contraste utilizado por Cromer entre la sobria matrona británica y la francesa presumida, se encuentra la situación auténticamente privilegiada de los asentamientos británicos en Oriente. «Los hechos con los que los ingleses tenían que enfrentarse» eran en su conjunto más complejos y más interesantes, en virtud de las posesiones británicas, que cualquiera que un francés espabilado pudiera tratar. Dos años después de la publicación de su obra *Modern Egypt* (1908), Cromer continuaba sus razonamientos filosóficos en *Ancient and Modern Imperialism*. Comparado con el imperialismo romano,

con una política claramente asimilacionista, explotadora y represiva, a Cromer le parecía preferible el imperialismo británico, aunque lo tachaba de ser algo más desdibujado que aquel. En ciertos aspectos, sin embargo, los británicos eran muy claros incluso aunque lo fueran «de una manera débil y descuidada, pero característicamente anglosajona». Su imperio parecía no decidirse entre «una de las dos opciones: la ocupación militar total o el principio de la nacionalidad [para las razas sometidas]». Esta indecisión resultó ser simplemente una cuestión de forma, ya que en la práctica tanto Cromer como los británicos se habían opuesto al «principio de nacionalidad». Había que considerar además otros aspectos. El primero de ellos era que Gran Bretaña nunca iba a renunciar al imperio. El segundo consistía en que había que tener en cuenta que el matrimonio en el que uno de los cónyuges fuese británico y el otro nativo se consideraba como algo indeseable. El tercero —y más importante en mi opinión— era que Cromer concebía la presencia del Imperio británico en las colonias orientales como una realidad con un efecto duradero, por no decir casi eterno, en las mentes y sociedades orientales. Su metáfora para expresar ese efecto resulta casi teológica y se corresponde con la rotundidad de su concepción de la penetración occidental en el espacio oriental. «El país —afirma— sobre el que haya pasado el aliento de Occidente intensamente cargado de pensamiento científico, y sobre el que a su paso haya dejado una marca duradera, nunca podrá ser el mismo que antes.»[10]

Sin embargo, al mencionar estos aspectos, Cromer no estaba siendo original en sus formulaciones. Tanto lo que observó como el modo en que lo expresó eran algo común entre sus colegas de la clase dirigente imperial y de la comunidad intelectual. Este consenso al que nos referimos es evidente sobre todo en el caso de otros colegas de Cromer en el vicerreinato, como Curzon, Swelttenham y Lugard. Lord Curzon, en particular, siempre hablaba de la *lingua franca* imperial y, de un modo incluso más radical que Cromer, concebía la relación entre Gran Bretaña y Oriente en términos de posesión, en términos de un gran espacio geográfico totalmente poseído por un administrador colonial eficiente. Para él, como afirmó en una ocasión, el imperio no era un «objeto de ambición», sino «primeramente y de

modo fundamental, un gran acontecimiento histórico, político y sociológico». En 1909, dirigiéndose a los delegados de la Imperial Press Conference reunidos en Oxford, les recordó que «nosotros los preparamos aquí, y después les enviamos a ustedes sus gobernadores, administradores y jueces, sus maestros, predicadores y abogados». Esta concepción casi pedagógica del imperio tenía para Curzon una especial validez en Asia, tierra que, como él mismo dijo una vez, «le hace a uno pararse y pensar».

> A veces me gusta imaginarme este gran entramado imperial en forma de una enorme estructura, como la de algún «Palacio de Arte» tennysoniano, cuyos cimientos están en este país, en el que han sido posados y deben ser mantenidos por manos británicas, pero cuyos pilares son las colonias, y por encima de todo, muy alto, se extiende el esplendor de una cúpula asiática.[11]

Con la idea del «Palacio de Arte» en mente, Curzon y Cromer formaron parte de un comité creado en 1909 para propiciar la creación de una escuela de estudios orientales. Aparte de comentar con melancolía que había aprendido la lengua vernácula cuando contribuyó personalmente al desarrollo de la «campaña contra el hambre» en la India, Curzon defendió la necesidad de los estudios orientales como una parte de la responsabilidad que Gran Bretaña había contraído con Oriente. El 27 de septiembre de 1909 se dirigió a la Cámara de los Lores afirmando que:

> [...] nuestra familiaridad, no simplemente con las lenguas de los pueblos del Este, sino también con sus costumbres, sus sentimientos, sus tradiciones, su historia y su religión, nuestra capacidad para comprender lo que podríamos llamar el «genio de Oriente» es la única base sobre la que en el futuro seremos capaces de mantener, con ciertas garantías de éxito, la posición que hasta ahora hemos ganado. Ningún paso que se tome para fortalecer esta posición debe carecer de la merecida atención del gobierno de Su Majestad o de un debate en esta Cámara de los Lores.

En una conferencia sobre el tema celebrada cinco años después en Mansion House, Curzon puso de forma definitiva los puntos sobre las íes. Los estudios orientales, afirmaba, no son un simple lujo intelectual; son:

> una obligación imperial. Desde mi punto de vista, la creación de una escuela [de estudios orientales; más tarde se convirtió en la London University School of Oriental and African Studies] como esta en Londres es parte del mobiliario necesario para el imperio. Aquellos de nosotros que, de un modo u otro, hemos pasado algunos años en Oriente, que lo consideramos como la parte más feliz de nuestras vidas, y que pensamos que el trabajo que hicimos allí, fuera grande o pequeño, fue la más alta responsabilidad que jamás haya descansado en los hombros de un británico, sentimos que hay una carencia en nuestro equipamiento como nación que hay que solucionar con decisión. Y consideramos también que aquellos que en Londres, por medio de ayuda económica o por cualquier otro de ayuda activa y práctica, contribuyen a solucionar esta carencia, están cumpliendo con un deber patriótico para con el imperio y promoviendo la causa de la buena voluntad entre los hombres.[12]

En gran medida las ideas de Curzon sobre los estudios orientales tienen su origen, lógicamente, en todo un siglo de administración británica utilitaria y filosófica sobre las colonias orientales. La influencia de Bentham y de Mills en el modo británico de gobernar Oriente (y en el de la India particularmente) fue considerable, y consiguió eliminar muchas reglamentaciones e innovaciones superfluas; además, como Eric Stokes ha mostrado de manera convincente, el utilitarismo combinado con la herencia del liberalismo y de las doctrinas evangélicas, como filosofías británicas de gobierno en Oriente, acentuaron la importancia racional de un ejecutivo fuerte y armado de diferentes códigos legales y penales, de un sistema doctrinal que versara sobre temas tales como las fronteras y las rentas territoriales, y de una irreductible autoridad imperial supervisora.[13] La piedra angular de todo el sistema era un conocimiento de Oriente perfeccionado de tal forma que, cuando las sociedades tradicionales fueran a

convertirse en sociedades comerciales modernas, los británicos no perderían nada de su control paternal ni de sus ingresos. Sin embargo, cuando Curzon se refería de una manera poco elegante a los estudios orientales como «el mobiliario necesario del imperio» estaba dando una imagen estática de las transacciones con las que ingleses y nativos llevaban sus negocios y permanecían cada uno en su sitio. Desde la época de sir William Jones, Oriente había sido tanto lo que Gran Bretaña gobernaba como lo que Gran Bretaña conocía sobre él: la coincidencia entre geografía, conocimiento y poder, con Gran Bretaña siempre en el lugar del maestro, era completa. Decir, como dijo Curzon, que «Oriente es una universidad en la que el erudito no consigue licenciarse nunca» era una manera de decir que Oriente necesitaba nuestra presencia allí más o menos para siempre.[14]

Sin embargo, estaban las otras potencias europeas, Francia y Rusia entre ellas, que siempre amenazaban la presencia británica (quizá de modo marginal). Curzon, ciertamente, era consciente de que las grandes potencias occidentales consideraban el mundo como Gran Bretaña lo hacía. La transformación de la geografía «aburrida y pedante» —expresión de Curzon para referirse a las materias geográficas que habían dejado de estudiarse como tema académico—, en «la más cosmopolita de todas las ciencias», indicaba exactamente esta nueva predilección occidental. No sin razón, Curzon declaraba, en 1912, a la Geographical Society que él mismo presidía que:

> Se produjo una absoluta revolución no solamente en la manera y en los métodos de enseñar la geografía, sino en la estimación que la opinión pública tiene de ella. En nuestros días consideramos el conocimiento geográfico como una parte esencial del conocimiento general. Con la ayuda de la geografía, y no de otra manera, entendemos la acción de las grandes faenas naturales, la distribución de la población, el crecimiento del comercio, la expansión de las fronteras, la evolución de los estados y los espléndidos logros de la energía humana en todas sus manifestaciones.
>
> Reconocemos que la geografía sirve a la historia. [...] La geografía también es una ciencia hermana de la economía y de la política; y todos aquellos de entre nosotros que hayan intentado estudiar geo-

> grafía, se habrán dado cuenta de que en el momento en que se distancian un poco del campo geográfico se encuentran rozando las fronteras de la geología, la zoología, la etnología, la química, la física y casi todas las ciencias semejantes. Por tanto, podemos decir, con razón, que la geografía es una de las primeras ciencias, que es parte del equipo que se necesita para comprender bien la concepción de civismo, y es un auxiliar indispensable en la formación de un hombre público.[15]

La geografía era esencialmente la materia que sostenía el conocimiento sobre Oriente. Todas las características latentes e inmutables de Oriente descansaban sobre su geografía y estaban enraizadas en ella. Así, por un lado, el Oriente geográfico alimentaba a sus habitantes, les garantizaba sus características y definía su especificidad; por otro, el Oriente geográfico solicitaba la atención de Occidente, incluso cuando —por una de esas paradojas que revela frecuentemente el conocimiento organizado— el Este era el Este y el Oeste era el Oeste. El carácter cosmopolita de la geografía residía, en opinión de Curzon, en su importancia universal para todo Occidente, cuya relación con el resto del mundo era una relación de franca codicia. No obstante, el apetito geográfico podía también adoptar la neutralidad moral del impulso epistemológico de descubrir, de establecer y de desvelar, como cuando en *Heart of Darkness*,* Marlow confiesa sentir pasión por los mapas:

> Me pasaría horas y horas mirando Sudamérica, África o Australia, y me perdería en todas las glorias de la exploración. En esa época había muchos espacios blancos sobre la tierra y cuando veía uno particularmente atrayente en el mapa (aunque todos lo son) lo señalaba con el dedo y decía: cuando sea mayor, iré allí.[16]

Setenta años antes de que Marlow dijera esto, no le perturbaba lo más mínimo a Lamartine que lo que en el mapa eran espacios blancos estuviera habitado por nativos; ni Emer de Vattel (la gran auto-

---

* Trad. cast., *El corazón de las tinieblas*, Alianza, Madrid, 1997. El capitán de barco Marlow es uno de sus protagonistas. *(N. del E.)*

ridad suizo-prusiana en derecho internacional) tuvo en teoría la menor reserva cuando invitó en 1758 a los estados europeos a tomar posesión de los territorios habitados únicamente por tribus nómadas.[17] Lo importante era dignificar la simple conquista con una idea, transformar el apetito de más espacio geográfico en una teoría sobre la relación particular que existía entre la geografía, por un lado, y los pueblos civilizados o incivilizados por otro. Francia también contribuyó a esas racionalizaciones de una manera particular.

Al final del siglo XIX, las circunstancias políticas e intelectuales que confluían en Francia hacían de la geografía y de la especulación geográfica (en los dos sentidos de la palabra) un pasatiempo nacional. El clima general de opinión en Europa era propicio; ciertamente el éxito del imperialismo británico hablaba con bastante autoridad por sí mismo. Sin embargo, para Francia y para los que en Francia pensaban sobre esta cuestión, Gran Bretaña siempre parecía un obstáculo para la realización del papel imperial que Francia podría desempeñar en Oriente, y para su relativo éxito. Antes de la guerra franco-prusiana existía una gran cantidad de espejismos políticos sobre Oriente, los cuales no eran exclusivos de los poetas y novelistas. Veamos, por ejemplo, lo que dice Saint-Marc Girardin en la *Revue des Deux Mondes*, del 15 de marzo de 1862:

> Francia tiene mucho que hacer en Oriente porque Oriente espera mucho de ella. Le pide incluso más de lo que puede hacer; le entregaría de buena gana el cuidado total de su porvenir, lo que para Francia y para Oriente sería un gran peligro: para Francia porque, dispuesta como está a hacer suya la causa de poblaciones sufrientes, se carga a menudo de más obligaciones de las que puede asumir; para Oriente porque todo pueblo que espera su destino del extranjero solo puede tener una salud precaria, y no hay salvación para las naciones que no se hacen a sí mismas.[18]

Esto, sin duda, habría hecho exclamar a Disraeli, como con frecuencia lo hizo, que Francia tenía solo «intereses sentimentales» en Siria (que es el Oriente del que Girardin escribía). La ficción de las *«populations souffrantes»* la había usado Napoleón cuando exhortaba a

los egipcios contra los turcos y en favor del islam. Durante los años treinta, cuarenta, cincuenta y sesenta, las poblaciones de Oriente que sufrían eran las minorías cristianas de Siria. Y no había ninguna muestra de que *«l'Orient»* esperara que Francia lo salvara. Habría sido más justo decir que Gran Bretaña interceptaba el camino de Francia en Oriente ya que, incluso si Francia tenía un sentimiento de obligación hacia Oriente (y había algunos franceses que lo tenían), muy poco era lo que Francia podía hacer deslizándose entre Gran Bretaña y la enorme masa de territorios que dominaba desde la India al Mediterráneo.

Algunas de las consecuencias más importantes que tuvo en Francia la guerra de 1870 fueron el florecimiento tremendo de las sociedades geográficas y la exigencia, reiterada con insistencia, de adquisición territorial. A finales de 1871, la Société de Géographie de París declaraba que ya no se limitaría a la «especulación científica». Exhortaba a los ciudadanos a no «olvidar que nuestra antigua preponderancia fue puesta en cuestión el día que cesamos de competir [...] por las conquistas de la civilización sobre la barbarie». Guillaume Depping, un líder de lo que se ha llamado el movimiento geográfico, aseguraba en 1881 que durante la guerra de 1870 «el maestro de escuela era quien había triunfado», queriendo decir que los verdaderos triunfos eran los de la geografía científica prusiana sobre la incompetencia estratégica francesa. El *Journal officiel* del gobierno publicó muchos números que hablaban de las virtudes (y beneficios) de la exploración geográfica y de la aventura colonial; un ciudadano podía leer en un número, a través de Ferdinand de Lesseps, acerca de «las oportunidades en África» y, a través de Garnier, sobre «la exploración del río azul». La geografía científica enseguida dio paso a la «geografía comercial», al tiempo que se fomentaba la conexión del orgullo nacional por los resultados científicos y culturales con unos motivos beneficiosos bastante rudimentarios, con el fin de canalizarla hacia el apoyo a la adquisición colonial. En palabras de un entusiasta, «las sociedades geográficas se formaron para romper el encanto fatal que nos mantiene encadenados a nuestras costas». Para contribuir a esta liberación se trababan toda suerte de combinaciones, incluyendo el

alistamiento de Julio Verne —cuyo «suceso increíble», como se decía, enlazaba ostensiblemente el espíritu científico con un nivel muy alto de racionalismo—, para dirigir «una campaña de exploración científica alrededor del mundo», y un plan para crear un enorme mar nuevo al sur de la costa de África del norte, así como un proyecto para «unir» Argelia y Senegal por ferrocarril, una verdadera «cinta de acero», como los autores del proyecto decían.[19]

Una gran parte del fervor expansionista de Francia durante el último tercio del siglo XIX lo engendraron el deseo explícito de compensación por la victoria prusiana de 1870-1871, y el de igualar las conquistas imperiales británicas. Este deseo era tan fuerte y provenía de una tradición de rivalidad anglo-francesa en Oriente tan antigua que Francia parecía literalmente obsesionada con Gran Bretaña, ansiosa por alcanzar y emularla en todo lo relacionado con Oriente. Cuando al final de los años 1870, la Société Académique Indochinoise reformuló sus objetivos, encontró importante «incluir Indochina en el dominio del orientalismo». ¿Por qué? Para convertir a Cochinchina en la «India francesa». La ausencia de posesiones coloniales sustanciales era, según el estamento militar, la causa de la debilidad bélica y comercial en la guerra con Prusia, por no decir nada de la amplia y clara inferioridad colonial si se comparaba con Gran Bretaña. El «poder de expansión de las razas occidentales —decía La Roncière Le Noury, un distinguido geógrafo—, sus causas superiores, sus elementos y sus influencias en los destinos humanos serán un bonito estudio para historiadores futuros». Sin embargo, solo si las razas blancas satisfacen su gusto por viajar —índice de su supremacía intelectual— podrá producirse la expansión colonial.[20]

De este tipo de tesis procede la idea corriente de que Oriente es un espacio geográfico para cultivar, cosechar y guardar. De acuerdo con esto, proliferaron las imágenes relacionadas con el cuidado agrícola y con la atención sexual franca. Aquí vemos una efusión típica, escrita por Gabriel Charmes en 1880:

> El día en que ya no estemos en Oriente y que estén otras grandes potencias europeas, todo habrá terminado para nuestro comercio en el

> Mediterráneo, para nuestro futuro en Asia, para el tráfico de nuestros puertos del sur. *Una de las fuentes más fértiles de nuestra nación se habrá secado.* (La cursiva es mía).

Otro pensador, Leroy-Beaulieu, llevó esta filosofía todavía más lejos:

> Una sociedad coloniza cuando, habiendo alcanzado un alto grado de madurez y fuerza, procrea, protege, se sitúa en buenas condiciones de desarrollo y lleva la virilidad a una nueva sociedad que ha salido de sus entrañas. La colonización es uno de los fenómenos más complejos y delicados de la fisiología social.

Esta ecuación de autorreproducción y de colonización le llevan a Leroy-Beaulieu a expresar la idea, algo siniestra, de que todo lo que está vivo en la sociedad moderna es «magnificado por el derrame de su actividad exuberante en el exterior». Por tanto, dijo:

> La colonización es la fuerza expansiva de un pueblo; es su poder de reproducción; *es su crecimiento y su multiplicación a través del espacio*; es la sujeción del universo o una gran parte de él, a la lengua, a las costumbres, a las ideas y a las leyes de ese pueblo.[21]

El aspecto más destacado de estas líneas es que el espacio de las regiones más débiles o subdesarrolladas, como Oriente, era visto como algo que invitaba al interés, a la penetración y a la inseminación de Francia; en una palabra, a la colonización. Las concepciones geográficas abolían de modo literal y figurativo las entidades concretas contenidas por las fronteras. Igual que los empresarios visionarios, como Ferdinand de Lesseps, cuyo plan era liberar Oriente y Occidente de sus vínculos geográficos, los eruditos, administradores, geógrafos y agentes comerciales franceses derramaron su exuberante actividad sobre el lánguido y femenino Oriente. Había sociedades geográficas dos veces más importantes por su número y por el de sus miembros que las de toda Europa; había poderosos organismos como el Comité de l'Asie Française y el Comité d'Orient; había sociedades eruditas, la más importante de ellas la Société Asiatique, que contaba con

una organización y unos miembros muy introducidos en las universidades, en los institutos y en el gobierno. Cada uno a su manera hacía que los intereses franceses en Oriente fueran más reales, más sustanciales. Casi un siglo de lo que entonces parecía un estudio pasivo de Oriente había tenido que terminar cuando Francia afrontaba sus responsabilidades transnacionales durante las últimas dos décadas del siglo XIX.

En la única parte de Oriente en la que los intereses franceses y británicos literalmente se sobreponían, los territorios del entonces agonizante Imperio otomano, los dos antagonistas manejaban su conflicto con una característica y casi perfecta coherencia. Gran Bretaña estaba en Egipto y en Mesopotamia; en virtud de una serie de tratados cuasi imaginarios con los jefes locales, despojados de todo poder, controlaba el mar Rojo, el golfo Pérsico, el canal de Suez y la mayor parte de la masa territorial intermedia entre el Mediterráneo y la India. El destino de Francia, por otro lado, parecía ser planear sobre Oriente descendiendo de vez en cuando para ejecutar ciertos proyectos que repetían el éxito de los de Ferdinand de Lesseps con el canal; la mayor parte de estos esquemas eran proyectos de ferrocarriles, como el que se planeó sobre un territorio más o menos británico, la línea Siria-Mesopotamia. Además, Francia se consideraba la protectora de las minorías cristianas de Oriente Próximo: maronitas, caldeas y nestorianas. Francia y Gran Bretaña, sin embargo, se pusieron de acuerdo en principio sobre la necesidad de repartir la Turquía asiática cuando llegara el momento. Antes y durante la Primera Guerra Mundial, la diplomacia secreta se dedicó a dividir Oriente Próximo en esferas de influencia primero y en territorios bajo su mandato (u ocupados) después. En Francia, una buena parte del sentimiento expansionista que se formó durante el apogeo del movimiento geográfico se concentraba en la partición de la Turquía asiática, y para promover este fin «se lanzó una espectacular campaña de prensa» en París en 1914.[22] En Inglaterra numerosos comités estaban autorizados a estudiar y recomendar la mejor política para dividir Oriente. Comisiones como el Bunsen Committee darían lugar a los equipos anglofranceses, de los cuales el más famoso fue el dirigido por Mark Sykes

y Georges Picot. Estos planes tenían como misión la división equitativa del espacio geográfico, los cuales se esforzaban deliberadamente en calmar la rivalidad anglo-francesa. Ya que, como Sykes dijo en un memorando:

> Estaba claro [...] que tarde o temprano iba a producirse una sublevación árabe y hacía falta que tanto los franceses como nosotros estuviéramos en los mejores términos si queríamos que esta sublevación no fuera una maldición, sino una bendición.[23]

La animosidad persistía, sin embargo. Y se le añadía, además, la irritación causada por el programa de autodeterminación nacional de Wilson, que, como el mismo Sykes debió de decirle, parecía invalidar todo el esqueleto de los planes coloniales y de partición que las potencias habían acordado juntas. Rebasaría nuestros propósitos examinar toda la historia controvertida y laberíntica de Oriente Próximo a principios del siglo XX, cuando su suerte la decidían las potencias, las dinastías nativas, varios partidos y movimientos nacionalistas y los sionistas. Lo que nos atañe más inmediatamente es la estructura epistemológica a través de la cual se veía Oriente y a partir de la cual actuaron las potencias. En efecto, a pesar de sus diferencias, británicos y franceses veían Oriente como una entidad geográfica —y cultural, política, demográfica, sociológica e histórica— sobre cuyo destino creían tener títulos tradicionales. Oriente para ellos no era un descubrimiento súbito, ni un mero accidente histórico, sino una zona situada al este de Europa cuyo valor se definía siempre en función de Europa, y de modo particular, en términos que reclamaban para Europa —para su ciencia, su erudición, su inteligencia y su administración— el honor de haber hecho de Oriente lo que entonces era. Y esa había sido la conquista —inadvertida o no— del orientalismo moderno.

A principios del siglo XIX había dos métodos principales por los cuales el orientalismo traía Oriente a Occidente. Uno era utilizando las posibilidades que tenía la ciencia moderna de propagarse: su aparato de difusión en las profesiones eruditas, en las universidades, en

las sociedades profesionales, en las organizaciones consagradas a la exploración y a la geografía y en la industria editorial. Todo eso, como hemos visto, reposaba sobre la autoridad prestigiosa de los pioneros, eruditos, viajeros y poetas cuya visión acumulativa había conformado un Oriente quintaesencial. La manifestación doctrinal —doxológica— de este Oriente es lo que he llamado aquí orientalismo latente. A quien quería hacer una declaración de cierto peso sobre Oriente, el orientalismo latente le proporcionaba una capacidad enunciativa que podía ser utilizada, o más bien movilizada y transformada en un discurso razonable, en cada ocasión concreta que se presentaba. Así, cuando Balfour habló del oriental ante la Cámara de los Comunes en 1910, seguramente tenía en mente estas capacidades enunciativas del lenguaje corriente y bastante racional de su tiempo que permitían nombrar y hablar de lo que se llamaba un «oriental» sin riesgo de resultar demasiado oscuro. Sin embargo, como todas las capacidades enunciativas y los discursos que ellas permitían, el orientalismo latente era profundamente conservador —es decir, consagrado a preservarse—. Transmitido de generación en generación formaba parte de la cultura en la misma medida en que lo hacía también el lenguaje sobre una parte de la realidad como la geometría o la física. El orientalismo fundamentaba su existencia más que en su apertura y en su receptividad hacia Oriente, en su coherencia interna, en su repetitiva consistencia acerca de su poder constitutivo sobre Oriente. De esta manera, el orientalismo pudo sobrevivir a tantas revoluciones, a las dos guerras mundiales y al desmembramiento literal de los imperios.

El segundo método a través del cual el orientalismo traía Oriente a Occidente era el resultado de una convergencia importante. Durante décadas, los orientalistas habían hablado de Oriente, habían traducido sus textos y habían explicado sus civilizaciones, religiones, dinastías, culturas y mentalidades como temas académicos ocultos a la vista de Europa debido a su extrañeza inimitable. El orientalista era un experto, como Renan o Lane, cuyo trabajo en la sociedad consistía en interpretar Oriente para sus compatriotas. La relación entre el orientalista y Oriente era esencialmente hermenéutica: ante una civilización

o un monumento cultural distante y apenas inteligible, el erudito orientalista reducía la oscuridad traduciendo y describiendo con cierta benevolencia, y abarcando, desde el interior, el objeto difícil de alcanzar. El orientalista permanecía, sin embargo, fuera de Oriente, y este, a pesar de los esfuerzos que se hacían para que pareciera inteligible, permanecía más allá de Occidente. Esta distancia cultural, temporal y geográfica se expresaba en metáforas sobre la profundidad, el secreto y la promesa sexual: frases como «los velos de una novia oriental» o «el Oriente impenetrable» pasaron al lenguaje común.

Sin embargo, la distancia entre Oriente y Occidente estaba casi paradójicamente en proceso de reducción a lo largo del siglo XIX. A medida que los contactos comerciales, políticos y existenciales entre el Este y el Oeste crecían (según las formas que hemos estado estudiando), se desarrollaba una tensión entre los dogmas del orientalismo latente que se apoyaba en los estudios del Oriente «clásico», y las descripciones de un Oriente presente, moderno, manifiesto, articulado por los viajeros, peregrinos, estadistas, etc. En algún momento imposible de precisar, la tensión causó una convergencia de los dos tipos de orientalismo. Probablemente —y esto solo es una especulación— la convergencia se produjo cuando los orientalistas, empezando por Sacy, se pusieron a aconsejar a los gobiernos sobre lo que el Oriente moderno era. En este punto el papel del especialista, con su particular formación y bagaje, tomó otra dimensión: el orientalista podía considerarse el agente secreto de la potencia occidental cuando esta intentaba establecer una política hacia Oriente. Todo europeo instruido (y no tan instruido) que viajara a Oriente, se sentiría como un testigo occidental que había logrado traspasar los velos de la oscuridad. Esto se hace patente en Burton, Lane, Doughty, Flaubert y en otras grandes figuras de las que he estado hablando.

Los descubrimientos occidentales sobre el Oriente manifiesto y moderno adquirían una urgencia apremiante a medida que las adquisiciones territoriales en Oriente aumentaban. Así, lo que el orientalista erudito definía como el Oriente «esencial», a veces se contradijo, pero en muchos casos se confirmó cuando Oriente se convirtió en una obligación administrativa real. Ciertamente, las teorías de Cromer so-

bre el oriental —teorías sacadas del archivo orientalista tradicional— estaban totalmente justificadas porque él estaba gobernando de hecho a millones de orientales. Esto no fue menos cierto en el caso de la experiencia francesa en Siria, en el norte de África y en cualquier otro lugar donde tuviera colonias. Pero esta convergencia entre la doctrina del orientalismo latente y la experiencia del orientalismo manifiesto nunca se produjo de manera más espectacular que cuando, como resultado de la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña y Francia examinaron el Imperio otomano para desmembrarlo. Ahí, tumbado en la mesa de operaciones, estaba el enfermo de Europa, revelándose con toda su debilidad, sus características y sus líneas topográficas.

El orientalista, con sus conocimientos especiales, desempeñaba en esta operación un papel de estimable importancia. Ese papel crucial de agente secreto en Oriente había sido ya perfilado cuando el erudito británico Edward Henry Palmer fue enviado al Sinaí en 1882 para valorar el sentimiento antibritánico y la posibilidad de que fuera utilizado en favor de la revolución de al-Urabi. A Palmer lo mataron en el proceso, pero él fue el más desafortunado de los muchos que llevaron a cabo tareas similares para el imperio, tareas que entonces suponían un trabajo difícil y serio, confiado en parte al «experto» regional. No sin razón, otro orientalista, D. G. Hogarth, autor del famoso relato sobre la exploración de Arabia titulado acertadamente *The Penetration of Arabia* (1904),[24] fue puesto al frente del Arab Bureau en El Cairo durante la Primera Guerra Mundial. Y no fue por casualidad que hombres y mujeres como Gertrude Bell, T. E. Lawrence y St. John Philby, todos expertos en Oriente, tuvieran puestos en la región —como agentes del imperio, como amigos y como formuladores de alternativas políticas—, a causa de su conocimiento íntimo y experto de Oriente y los orientales. Ellos formaban una «banda» —como Lawrence lo llamó una vez— unida por conceptos contradictorios y similitudes personales: una fuerte individualidad, una identificación y una simpatía intuitiva hacia Oriente, un sentido celosamente guardado de su misión personal en Oriente, una excentricidad cultivada y finalmente una desaprobación hacia Oriente. Para todos ellos Oriente era su experiencia directa y particular que habían

tenido allí. En ellos el orientalismo y una praxis efectiva para manipular Oriente recibieron su última forma europea, antes de que el imperio desapareciera y pasara su herencia a otros candidatos al papel de potencia dominante.

Estos individualistas no eran académicos. Se habían beneficiado, como veremos, del estudio académico de Oriente, pero sin pertenecer en modo alguno a la comunidad oficial y profesional de orientalistas eruditos. Su papel, sin embargo, no consistía en menospreciar el orientalismo académico ni trastornarlo, sino más bien en hacerlo eficaz. Sus antecesores fueron gente como Lane y Burton, tanto por su autodidactismo enciclopédico como por el conocimiento preciso y cuasi erudito de Oriente que habían mostrado en sus contactos con los orientales y en sus escritos sobre ellos. Sustituyeron el estudio de Oriente por un tipo de elaboración del orientalismo latente al que tenían fácil acceso, porque formaba parte de la cultura imperial de su época. Su estructura de referencias eruditas estaba formada por gente como William Muir, Anthony Bevan, D. S. Margoliouth, Charles Lyall, E. G. Browne, R. A. Nicholson, Guy Le Strange, E. D. Ross y Thomas Arnold, quien era descendiente directo de Lane. Sus perspectivas imaginarias se las proporcionó principalmente su ilustre contemporáneo Rudyard Kipling, quien había cantado tan memorablemente la «dominación sobre la palmera y el pino».

La diferencia entre Gran Bretaña y Francia en estas materias era asimismo coherente con la historia de cada una de las potencias en Oriente: los británicos estaban allí; los franceses lamentaban la pérdida de la India y de los territorios intermedios. Hacia finales de siglo, Siria se convirtió en el principal foco de atención de la actividad francesa, pero incluso allí era de sentido común que Francia no podía igualar a Gran Bretaña ni en la calidad de su personal ni en el grado de influencia política. La competencia anglo-francesa por los despojos otomanos se sentía hasta en el campo de batalla en el Hiyaz, en Siria, y en Mesopotamia; pero en todos estos lugares, como señaló un hombre tan astuto como Edmond Bremond, los orientalistas y los expertos locales franceses eran dominados por la brillantez y la habilidad táctica de sus homólogos británicos.[25] A excepción de algún

genio ocasional, como Louis Massignon, no hubo ningún Lawrence, ningún Sykes, ni ninguna Bells, aunque hubo determinados imperialistas como Étienne Flandin y Franklin-Bouillon. En una conferencia que dio en la Alliance Française, en París en 1913, el conde de Cressaty, un vociferante imperialista, proclamó que Siria era el Oriente particular de Francia, el lugar de los intereses franceses políticos, morales y económicos; intereses, añadió, que deben ser defendidos durante esta *«âge des envahissants impérialistes»*; es más, Cressaty destacó que, a pesar de la presencia de firmas comerciales e industriales en Oriente y a pesar del gran número de estudiantes nativos matriculados en colegios franceses, Francia estaba siendo atropellada, en Oriente, amenazada no solo por Gran Bretaña, sino también por Austria, Alemania y Rusia. Si Francia debía continuar previendo *«le retour de l'islam»* haría mejor en tomar posesión de Oriente: este era el argumento propuesto por Cressaty y secundado por el senador Paul Doumer.[26] Estas posiciones se retomaron en numerosas ocasiones y de hecho Francia se las apañó muy bien en el norte de África y en Siria después de la Primera Guerra Mundial. Pero los franceses tuvieron siempre la sensación de que la administración particular y concreta de las poblaciones orientales que surgían de nuevo en la historia y de los territorios teóricamente independientes era algo que se les había escapado, mientras que los británicos siempre habían podido mantenerlas. En última instancia, quizá, la diferencia que siempre se siente entre el orientalismo moderno británico y el francés es estilística; la aportación de generalizaciones sobre Oriente y los orientales, el sentido de distinción preservado entre Oriente y Occidente, y el deseo de una dominación occidental sobre Oriente son iguales en las dos tradiciones. En efecto, entre los numerosos elementos que caracterizan al «experto», uno de los más evidentes es el estilo, que es el resultado de las circunstancias mundiales específicas, amoldado por las tradiciones, las instituciones, la voluntad y la inteligencia con el fin de que adquiera una forma articulada. Es de este determinante, de este perceptible y modernizado refinamiento que se percibe en el orientalismo de principios del siglo xx en Gran Bretaña y Francia de lo que a continuación vamos a tratar.

II

El estilo, la competencia y la visión del experto: el orientalismo en el mundo

Tal y como aparece en numerosos poemas, en novelas como *Kim*,* en fórmulas y en tópicos, el hombre blanco de Kipling no es más que un personaje de ficción, pero como idea, persona y estilo de vida parece haber sido muy útil para muchos ingleses a lo largo de sus estancias en el extranjero. El color de su piel les distinguía de modo espectacular y tranquilizador del mar de indígenas, pero para el británico que circulaba en medio de los indios, de los africanos o de los árabes existía también el conocimiento certero de que formaba parte de una larga tradición de responsabilidad hacia las razas de color, y que podía recurrir a las reservas empíricas y espirituales de esa tradición. Y es de esa tradición, de sus glorias y de sus dificultades de lo que escribía Kipling cuando celebraba la «ruta» escogida por el hombre blanco en las colonias.

> *Esta es la ruta que pisan los hombres blancos,*
> *cuando van a limpiar un territorio:*
> *bajo sus pies, el hierro; sobre sus cabezas, las hojas,*
> *a izquierda y derecha, el abismo.*
> *Hemos pisado esta ruta, con lluvia y viento,*
> *y nuestra estrella nos guía.*
> *¡Ah! ¡Es tan bueno para el mundo que los hombres*
> *[blancos avancen*
> *sobre su gran ruta, codo con codo!*[27]

* Trad. cast., *Kim*, Alianza, Madrid, 1996.

«Limpiar un territorio» es lo que mejor hacen los hombres blancos en delicado concierto los unos con los otros. Esto es una alusión a los peligros que entrañaba la rivalidad europea en las colonias; ya que si no llegaban a coordinar sus políticas, los hombres blancos de Kipling estarían bastante bien dispuestos a ir a la guerra: «Libertad para nosotros y libertad para nuestros hijos / y a falta de libertad, la guerra». Detrás de la máscara de líder benévolo que utiliza el hombre blanco, se esconde siempre la voluntad expresa de usar la fuerza, de matar y de ser matado. Lo que dignifica su misión es un cierto sentido de dedicación intelectual: él es un hombre blanco, pero no busca simplemente obtener beneficios, pues su «estrella» se sitúa probablemente mucho más allá de los bienes terrenales. Muchos hombres blancos, seguramente se preguntaron con frecuencia por qué combatían en esa «ruta con lluvia y viento». Estaban perturbados al ver que el color de su piel les daba una categoría ontológica superior, además de un gran poder sobre buena parte del mundo habitado. A fin de cuentas, ser un hombre blanco, para Kipling y para los que estaban influidos por sus percepciones y su retórica, era una cuestión de autoconfirmación. Se llegaba a ser un hombre blanco porque se *era* un hombre blanco; y, más importante aún, «al beber de esa copa», al vivir ese destino inalterable en «los días del hombre blanco» quedaba poco tiempo para hacer especulaciones ociosas sobre los orígenes, las causas y la lógica de la historia.

Ser un hombre blanco, por tanto, era una idea y una realidad. Suponía una posición razonada ante los mundos blanco y no blanco. Significaba —en las colonias— hablar de una manera determinada, comportarse de acuerdo con unos códigos y reglamentos e incluso tener ciertos sentimientos y no otros. Significaba hacer ciertos juicios, evaluaciones y gestos. Era una forma de autoridad ante la cual los no blancos e incluso los propios blancos debían inclinarse. En su forma institucional (gobiernos coloniales, cuerpos consulares y asentamientos comerciales), era una agencia de expresión, difusión y realización de una política hacia el mundo, y dentro de esa agencia, aunque estaban permitidas ciertas libertades personales, lo que imperaba era la idea impersonal y comunal de ser un hombre blanco. Ser un hombre

blanco, en resumen, era una manera concreta de estar en el mundo, una manera de apoderarse de la realidad, del lenguaje y del pensamiento. Hacía que un estilo específico fuera posible. Y que el propio Kipling, así como su hombre blanco, hubieran podido hacer algo más que simplemente existir.

Estas ideas y sus autores surgen a partir de unas complejas circunstancias históricas y culturales de las cuales al menos dos tienen mucho en común con la historia del orientalismo del siglo XIX. Una de ellas es el hábito aprobado culturalmente de desplegar grandes generalizaciones por las cuales la realidad se divide en varios colectivos: lenguas, razas, tipos, colores y mentalidades; cada categoría no es tanto una designación neutral como una interpretación evaluativa. Subrayando estas categorías está la rígida oposición binómica de «nuestro» y «suyo», con el primero invadiendo siempre al segundo (incluso hasta el punto de hacer «suyo» exclusivamente una función de «nuestro»). Esta oposición fue reforzada no solo por la antropología, la lingüística y la historia, sino también, por supuesto, por las tesis darwinianas sobre la supervivencia y la selección natural, y —no menos decisivo— por la retórica del gran humanismo cultural. Lo que les dio a escritores como Renan y Arnold el derecho de generalizar sobre la raza fue el carácter oficial de su formación cultural literaria. «Nuestros» valores eran liberales, humanos y correctos; se apoyaban en la tradición de las *belles-lettres*, en la erudición informada y en la investigación racional; como europeos (y hombres blancos), «nosotros», hemos participado en ellos cada vez que sus virtudes eran ensalzadas. Sin embargo, las asociaciones humanas formadas por valores culturales reiterados tendían a la exclusión en la misma medida que a la inclusión. Por cada idea sobre «nuestro» arte promulgada por Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau o Compte, se formaba otro eslabón en la cadena que «nos» mantenía unidos, mientras que otro intruso era desterrado. Incluso si este era siempre el resultado de esta retórica, sin tener en cuenta dónde o cuándo ocurría, debemos recordar que en la Europa del siglo XIX un edificio imponente de erudición y cultura se estaba construyendo, por decirlo de algún modo, frente a los intrusos (las colonias, los pobres,

los delincuentes), edificio cuyo papel en la cultura era definir todo para lo que *ellos* eran constitucionalmente inaptos.[28]

La otra circunstancia común a la creación del hombre blanco y del orientalismo reside en el «campo» dispuesto por cada uno de ellos, así como en la imposición que este campo hace de ciertos modos, incluso ciertos ritos, de comportamiento, de aprendizaje y de posesión. Solo un occidental podía hablar de los orientales, por ejemplo, igual que había sido el hombre blanco el que había podido designar y dar nombre a las gentes de color o no blancas. Toda afirmación hecha por los orientalistas o por los hombres blancos (términos normalmente intercambiables) transmitía la idea de la distancia irreductible que separaba al blanco del de color, o al occidental del oriental. Además, detrás de cada afirmación resonaba la tradición de la experiencia, del saber y de la educación que mantenía al oriental-de color en su posición de *objeto estudiado por el occidental blanco*, en vez de lo contrario. Desde una posición de poder —como la de Cromer— el oriental pertenecía al sistema de autoridad cuyo principio era simplemente asegurar que no pudiera nunca ser independiente ni gobernarse por sí mismo. La premisa era que, como los orientales desconocían lo que era el autogobierno, había que mantenerlos así por su bien.

Ya que el hombre blanco, como el orientalista, vivía muy cerca de la línea de tensión que contenía a los hombres de color, sentía que su deber era definir y redefinir el dominio que examinaba. Párrafos de descripción narrativa alternados regularmente con párrafos de definición y de juicios reformulados que interrumpen la narración; este es el estilo característico de las obras de los expertos orientalistas que actuaban utilizando al hombre blanco de Kipling como una máscara. Así T. E. Lawrence escribió a V. W. Richards en 1918:

> [...] los árabes seducían mi imaginación. Es la vieja civilización que se ha refinado a sí misma despejándose de los dioses domésticos y de la mitad de los ornamentos que la nuestra se apresura a asumir. El evangelio de la desnudez con respecto a las cosas materiales es bueno, y aparentemente implica también un tipo de desnudez moral. Es-

> tas gentes solo piensan en el momento y se esfuerzan por atravesar holgadamente la vida sin tener que doblar esquinas ni escalar colinas. Es, en parte, una fatiga mental y moral, una raza agotada, y para evitar las dificultades tienen que reducir muchas cosas que nosotros consideramos honorables e importantes; sin embargo, a pesar de no compartir su punto de vista, creo que puedo entenderlo lo suficiente como para verme a mí y a otros extranjeros desde su perspectiva y no condenarla. Sé que soy un extraño para ellos y siempre lo seré; pero no puedo creer que sean inferiores como tampoco podría hacerme a su manera de vivir.[29]

Encontramos una perspectiva similar, aunque el tema tratado parezca diferente en estas observaciones de Gertrude Bell:

> ¿Cuántos miles de años ha durado este estado de cosas [a saber, que los árabes viven en «estado de guerra»]? Los que estudian los antecedentes más antiguos del desierto interior nos lo dirán, porque este estado se remonta a sus orígenes; pero a lo largo de todos estos siglos, el árabe no ha adquirido ninguna experiencia. Nunca está a salvo, y, no obstante, se comporta como si la seguridad fuera su pan de cada día.[30]

A lo que, como una glosa, podríamos añadir otra observación que hace, esta vez sobre la vida en Damasco:

> Comienzo viendo vagamente lo que significa la civilización de una gran ciudad oriental; cómo viven y lo que piensan; y me he acostumbrado a ellos. Creo que el hecho de que sea inglesa es una gran ayuda [...]. Nosotros desde hace cinco años estamos ascendiendo en el mundo. La diferencia es muy marcada. Creo que, en gran medida, se debe al éxito de nuestro gobierno en Egipto [...]. La derrota de Rusia cuenta mucho y mi impresión es que la vigorosa política de lord Curzon en el golfo Pérsico y en la frontera india cuenta todavía mucho más. Solo quien conozca muy bien Oriente podrá comprender cómo todo esto se relaciona. No es exagerado decir que si la misión inglesa hubiera retrocedido ante las puertas de Kabul, se le habrían puesto muy malas caras al turista inglés en las calles de Damasco.[31]

En afirmaciones como estas nos damos cuenta enseguida de que las expresiones «el árabe» o «los árabes» tienen una aureola que los aparta, los define y les da una coherencia colectiva que los anula como personas individuales con una historia personal que contar. Lo que seducía la imaginación de Lawrence era la claridad del árabe, como una imagen o como una supuesta filosofía (o actitud) ante la vida: en ambos casos Lawrence se vincula al árabe desde la perspectiva purificadora de alguien que no es árabe, de alguien para quien esa simplicidad ingenua y primitiva que posee el árabe es algo definido por el observador que en este caso es el hombre blanco. Pero el refinamiento árabe, el cual se corresponde en lo esencial con la visión que Yeats tiene de Bizancio donde

> *las llamas no se alimentan de astillas, ni de sílex o acero,*
> *no las agita ningún viento, son llamas engendradas*
> *[de una llama,*
> *donde vienen los espíritus concebidos por la sangre,*
> *y dejan sus furores y sus complejidad...*[32]

se asocia con la permanencia árabe como si el árabe no hubiera estado sometido al proceso ordinario de la historia. Paradójicamente, le parece a Lawrence que el árabe se ha agotado en su persistencia temporal. La gran edad de la civilización árabe ha servido así para refinar al árabe hasta sus atributos esenciales y para cansarlo moralmente en el proceso. Lo que nos queda son los árabes de Gertrude Bell: siglos de experiencia y ninguna sabiduría. En tanto que entidad colectiva, entonces, el árabe no acumula ninguna densidad existencial, ni siquiera semántica. Permanece lo mismo, con la excepción de los refinamientos exhaustivos mencionados por Lawrence, de un extremo a otro de «los antecedentes del desierto interior». Debemos asumir que si *un* árabe siente alegría, si está triste por la muerte de su hijo o de su padre o si percibe las injusticias de la tiranía política, estas percepciones están necesariamente subordinadas al puro, simple y persistente hecho de que es un árabe.

El carácter primitivo de este estado existe simultáneamente en dos

niveles, por lo menos: uno, en *el de la definición*, que es reductor; y dos (según Lawrence y Gertrude Bell), en *el de la realidad*. Esta coincidencia absoluta no era una simple coincidencia. Primero, solo se podía haber realizado desde el exterior, gracias a un vocabulario y a unos instrumentos epistemológicos destinados a llegar al corazón de las realidades y a evitar las distracciones de las circunstancias accidentales o de la experiencia. Después, la coincidencia era un hecho que, sobre todo, resultaba de la actuación conjunta del método, de la tradición y de la política. Cada uno anulaba de alguna manera las diferencias entre el tipo —*el* oriental, *el* semita, *el* árabe, *el* Oriente— y la realidad humana ordinaria («el misterio incontrolable sobre el terreno bestial» de Yeats), en la que todos los seres humanos viven. Para el investigador erudito, un tipo marcado con el sello de lo «oriental» era lo mismo que cualquier otro individuo oriental que pudiera encontrar. Años de tradición habían dado cierta legitimidad al discurso sobre cuestiones tales como el espíritu semítico u oriental. Y el buen sentido político había enseñado, según la maravillosa frase de Gertrude Bell, que en Oriente «todo es consistente». El carácter primitivo, por tanto, era algo inherente a Oriente, *era* Oriente y una idea a la que todo el que trataba con Oriente o escribía sobre él tenía que volver como a una piedra de toque más duradera que el tiempo o la experiencia.

Todo esto se entiende muy bien cuando se aplica a los agentes, expertos y consejeros blancos en Oriente. Lo que les importaba a Lawrence y a Gertrude Bell era que sus referencias a los árabes o a los orientales pertenecieran a una convención reconocible y autorizada de la formulación; una convención a la que todo detalle se podía subordinar. Pero, más particularmente, ¿de dónde venían «el árabe», «el semita» o «el oriental»?

Hemos señalado cómo, durante el siglo XIX, en escritores como Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx y Lamartine, las generalizaciones sobre «Oriente» adquirieron poder a partir de la presumida representatividad de todo lo oriental. Cada átomo de Oriente manifestaba su orientalidad en la misma medida que el atributo de ser oriental anulaba cualquier otra circunstancia. Un hombre oriental, primero era un oriental y solo después era un hombre. Esta

tipificación tan radical se veía reforzada, de forma natural, por las ciencias (o discursos, como yo prefiero llamarlos) que adoptaban una postura regresiva y descendente con respecto a la categoría de las especies, la cual se suponía que era una explicación ontogenética de cualquier miembro de una especie. Así, dentro de estas extensas y semipopulares denominaciones, como la de «oriental», se estaban realizando algunas distinciones científicamente válidas, muchas de las cuales se fundamentaban principalmente en los tipos de lenguas —por ejemplo, el semítico, el dravídico, el hamítico—, pero enseguida pudieron encontrarse indicios antropológicos, psicológicos, biológicos y culturales para apoyarlas. El «semítico» de Renan, por ejemplo, era una generalización lingüística que, en sus manos, podía añadirse así misma todo tipo de ideas paralelas de anatomía, de historia, de antropología e incluso de geología. El «semítico», pues, se podía emplear no solo como una descripción o designación simple; se podía aplicar a cualquier complejo de sucesos históricos y políticos para reducirlos a un núcleo antecedente e inherente a ellos. El «semítico», por tanto, era una categoría transtemporal y transindividual que pretendía predecir cualquier acto individual del comportamiento «semítico» apoyándose en alguna esencia «semítica» preexistente y que, igualmente, fomentaba la interpretación de todos los aspectos de la vida y de la actividad humanas en términos de algún elemento común «semítico».

Podría parecer que el dominio particular de estas ideas relativamente punitivas de la cultura liberal europea del final del siglo XIX pertenecía al ámbito de lo misterioso, a menos que recordemos que lo que reclamaban las ciencias como la lingüística, la antropología y la biología era su categoría de ciencias empíricas y, de ningún modo, especulativas o idealistas. Es cierto que el semítico de Renan, como el indoeuropeo de Bopp, era un objeto construido, pero se consideraba lógico e inevitable como protoforma que tenía en cuenta los datos específicamente aprehendibles y empíricamente analizables de las lenguas semíticas específicas. Por tanto, al intentar formular un tipo lingüístico prototípico y primitivo (así como uno cultural, psicológico e histórico) también se «intentaba definir un potencial huma-

no primario»[33] a partir del cual se derivarían los ejemplos completamente específicos de comportamiento. Ahora bien, ese intento habría sido imposible si no se hubiera creído también —en términos clásicos empíricos— que la mente y el cuerpo eran realidades dependientes entre sí, determinadas originalmente por un conjunto dado de condiciones geográficas, biológicas y cuasi históricas.[34] Nadie podía salir de esta estructura establecida que ningún nativo podía descubrir o examinar. Los antiguos prejuicios de los orientalistas se apoyaban en estas ideas empíricas. En todos sus estudios sobre el islam «clásico», el budismo o el zoroastrismo, se sentían, como confiesa el doctor Casaubon de George Eliot, actuando «como el fantasma de algún antepasado que vaga por el mundo y trata mentalmente de reconstruirlo como era antes, a pesar de los cambios monstruosos y confusos».[35]

Si estas tesis sobre las características lingüísticas de la civilización, que luego se convirtieron en tesis raciales, fueron solo una parte del antiguo debate entre los científicos y los eruditos europeos, debemos descartarlas porque el material que proporcionaban solo serviría para un drama insignificante. Lo importante, sin embargo, es que tanto los términos del debate como el debate en sí estaban muy extendidos. En la cultura de finales del siglo XIX, como Lionel Trilling ha dicho, «la teoría racial, alentada por el nacionalismo y el imperialismo crecientes y apoyada por una ciencia incompleta y mal asimilada, era casi indiscutible».[36] La teoría racial, las ideas sobre los orígenes y las primitivas clasificaciones, la decadencia moderna, el progreso de la civilización, el destino de la raza blanca (o aria) y la necesidad de territorios coloniales: todos estos eran elementos que formaban parte de la peculiar amalgama de ciencia, política y cultura cuyo propósito, casi sin excepción, era siempre llevar a Europa, o a la raza europea, al dominio sobre las partes de la humanidad no europea. También existía una unanimidad general, según la versión transformada y extraña del darwinismo que el propio Darwin había aprobado, acerca de que los modernos orientales eran residuos degradados de una grandeza anterior; las civilizaciones antiguas o «clásicas» de Oriente se podían percibir a través de los desórdenes de la decadencia presente, pero solo *a*) porque un especialista blanco con

unas técnicas científicas muy refinadas podía hacer el examen y la reconstrucción, y *b*) porque un vocabulario de generalidades dramáticas (los semitas, los arios, los orientales) hacía referencia más que a un conjunto de ficciones a una serie completa de distinciones aparentemente objetivas y acordadas. Así, cualquier consideración sobre lo que los orientales eran capaces o no de hacer se apoyaba en «verdades» biológicas como las que se explican detalladamente en «A Biological View of Our Foreign Policy» (1896), de P. Charles Michel, de la obra *The Struggle for Existence in Human Society* (1888) de Thomas Henry Huxley, así como en *Social Evolution* (1894) de Benjamin Kidd, *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution* (1897-1901) de John B. Crozier, y en *The Biology of British Politics* (1904), de Charles Harvey.[37] Se asumía que si las lenguas eran tan distintas entre sí como los lingüistas decían que eran, también, de modo similar, los usuarios del lenguaje —sus mentes, culturas, potenciales e incluso sus cuerpos— eran diferentes. Y estas distinciones estaban respaldadas por la fuerza de una verdad ontológica y empírica y por la demostración convincente de esa verdad en ciertos estudios sobre los orígenes, los desarrollos, el carácter y el destino.

El punto sobre el que hay que insistir es que esa verdad sobre las diferencias distintivas entre las razas, las civilizaciones y las lenguas era (o pretendía ser) radical e indiscutible. Llegaba hasta el fondo de las realidades, se aseguraba de que no pudiera salirse de los orígenes y de los tipos que esos orígenes permitían; establecía fronteras reales entre seres humanos, fronteras a partir de las cuales se construían las razas, las naciones y las civilizaciones; forzaba la visión hasta llevarla lejos de las realidades humanas comunes y plurales, como son la alegría, el sufrimiento o la organización política, y en vez de esto destacaba las cuestiones descendentes y regresivas de los orígenes inmutables. Ningún científico podía ya salirse de estos orígenes en su investigación, igual que ningún oriental podía escapar a las categorías de «los semitas», «los árabes» o «los indios», de los cuales su realidad presente —devastada, colonizada y atrasada— le excluía a no ser que fuera por la presentación didáctica del investigador blanco.

La profesión de investigador especializado confería ciertos privilegios únicos. Recordemos que Lane podía aparecer como un oriental y, sin embargo, conservar su objetividad erudita. Los orientales que él estudió se convirtieron, de hecho, en *sus* orientales, ya que en el relato que escribió sobre ellos los concibió no solo como gente normal, sino como objetos monumentalizados. Esta doble perspectiva fomentaba un tipo de ironía estructurada. Por un lado, había una colección de pueblos que vivían en el presente; por otro, estos pueblos —como tema de estudio— pasaban a ser «los egipcios», «los musulmanes» o «los orientales». Solo el erudito podía ver, y manipular, la discrepancia que existía entre los dos niveles. La tendencia del primero era siempre hacia una mayor variedad, aunque esa variedad siempre se restringía y comprimía de manera descendente y regresiva hacia la terminal *radical* de la generalidad. Cualquier ejemplo sobre el comportamiento de los nativos modernos se convertía en una efusión que había que remitir a la terminal original, la cual se iba fortaleciendo en el proceso. Este tipo de «remisión» era precisamente la *disciplina* del orientalismo.

La habilidad que tenía Lane para tratar a los egipcios como seres presentes y como validaciones de etiquetas *sui generis* era una función de la disciplina orientalista y de los puntos de vista que se mantenían en general sobre el musulmán o el semita de Oriente Próximo. Solo en los semitas orientales se podía observar el presente y el origen juntos. Los judíos y los musulmanes, como temas de estudio orientalista, se comprendían enseguida a la vista de sus orígenes primitivos: esto era (y hasta cierto punto sigue siendo) la piedra angular del orientalismo moderno. Renan había afirmado que los semitas eran un ejemplo de desarrollo detenido y, hablando desde un punto de vista funcional, esto llegó a significar que para el orientalismo ningún semita moderno, por muy moderno que se considerara, podía separarse de sus orígenes. Esta regla funcional actuaba en los niveles temporal y espacial. Ningún semita llegó más allá del desarrollo del período «clásico», ningún semita pudo nunca deshacerse del ambiente pastoral y desértico de su tienda y de su tribu. Cualquier manifestación de la vida real del «semita» podía y debía ser remitida al pasado, a la categoría primitiva explicativa de «el semítico».

La eficacia de un sistema de referencia así, según el cual todo ejemplo individual de comportamiento real podía reducirse a un pequeño número de categorías explicativas «originales» fue considerable hacia finales del siglo XIX. Para el orientalismo era el equivalente de lo que la burocracia era para la administración pública. El departamento era más útil que el archivo individual y, en realidad, el ser humano era significativo principalmente en tanto que ofrecía la oportunidad de abrir un archivo. Debemos imaginarnos al orientalista en el papel de un empleado que amontona una gran cantidad de archivos en un armario con la etiqueta de «los semitas». Con la ayuda de los recientes descubrimientos realizados en la antropología comparada y primitiva, un erudito, como William Robertson Smith, podía reunir en un solo grupo a los habitantes de Oriente Próximo y escribir sobre su sistema de parentesco, sobre sus costumbres matrimoniales y la forma y el contenido de sus prácticas religiosas. La autoridad del trabajo de Smith reside en la desmitificación franca y brutal que hace de los semitas. Las barreras nominales que el islam y el judaísmo presentaban al mundo se anulan. Smith utiliza la filología semítica, la mitología y la erudición «para construir [...] una imagen hipotética del desarrollo de los sistemas sociales, coherente con todas las realidades árabes». Si esta imagen llega a revelar que las raíces del monoteísmo, las cuales pertenecen al pasado pero que todavía conservan su influencia, se encuentran en el totemismo o en el culto a los animales, el erudito habrá tenido éxito. Y esto, dice Smith, a pesar de que «nuestras fuentes mahometanas cubren con un velo, en la medida de sus posibilidades, los detalles del antiguo paganismo».[38]

En su obra sobre los semitas, Smith abarca áreas como la teología, la literatura y la historia. La escribió con un conocimiento pleno del trabajo de los orientalistas (véase, por ejemplo, el sabio ataque de Smith en 1887 a la *Histoire du peuple d'Israël*, de Renan) y, lo que es más importante, la concibió como ayuda para comprender a los semitas modernos. Smith, en mi opinión, fue un eslabón crucial en la cadena intelectual que relacionaba al hombre blanco como experto con el Oriente moderno. La ciencia compartimentada que proporcionaron Lawrence, Hogarth, Bell y otros, en tanto que expertos

en cuestiones orientales, no habría sido posible sin Smith. E incluso Smith, el sabio arqueólogo, no habría tenido ni la mitad de autoridad de la que tuvo si no hubiera contado con esa experiencia adicional y directa con las «realidades árabes». Smith combinó la «comprensión» de las categorías primitivas con la habilidad de observar verdades generales detrás de las irregularidades empíricas del comportamiento oriental contemporáneo, y esta combinación hizo que sus escritos tuvieran mucho peso. Además fue esta especial combinación la que anunció el estilo del experto sobre el que Lawrence, Bell y Philby construyeron su reputación.

Como Burton y Charles Doughty habían hecho antes que él, Smith viajó al Hiyaz entre 1880 y 1881. Arabia había sido un lugar especialmente privilegiado para el orientalismo no solo porque los musulmanes trataban el islam como el *genius loci* de Arabia, sino también porque el Hiyaz aparecía históricamente tan desnudo y retrasado como de hecho era geográficamente; el desierto de Arabia era, de este modo, considerado un decorado sobre el que se podían hacer afirmaciones acerca del pasado con la misma forma exactamente (y con el mismo contenido) que las que se hacían sobre el presente. En el Hiyaz se podía hablar de musulmanes, de islam moderno e islam primitivo sin molestarse en hacer distinciones. A este vocabulario desnudo de fundamento histórico, Smith aportó el distintivo de la autoridad suplementaria que le proporcionaban sus estudios semíticos. Sus comentarios constituyen el punto de vista de un erudito que tiene a su disposición *todos* los antecedentes del islam, de los árabes y de Arabia:

> Es una característica del mahometismo que todo sentimiento nacional adopte un aspecto religioso, puesto que toda la política y las formas sociales de un país musulmán están recubiertas de una vestimenta religiosa. Pero sería un error suponer que el auténtico sentimiento religioso está en el fondo de todo lo que se justifica adoptando una forma religiosa. Los prejuicios del árabe tienen sus raíces en un conservadurismo que es más profundo que su creencia en el islam. En efecto, entre los grandes defectos de la religión del Profeta se encuen-

> tran el hecho de que se preste muy fácilmente a los prejuicios de la raza entre la cual fue promulgada y el hecho de que haya adoptado tantas ideas bárbaras y obsoletas, las cuales incluso Mahoma debía de haber visto que no tenían ningún valor religioso, pero las mantuvo dentro de su sistema para facilitar la propagación de sus doctrinas reformadas. Sin embargo, muchos de los prejuicios que nos parecen más puramente mahometanos no tienen su fundamento en el Corán.[39]

El «nos» de la última frase de este sorprendente fragmento de lógica define de manera explícita el punto de vista aventajado del hombre blanco. Este «nos» permite decir en la primera frase que toda la vida política y social está «recubierta» de una vestimenta religiosa (el islam, entonces, se puede caracterizar como totalitario); luego, decir en la segunda que la religión solo es una tapadera utilizada por los musulmanes (en otras palabras, todos los musulmanes son esencialmente hipócritas). En la tercera frase se sostiene que el islam —entonces incluso se adueña de la fe del árabe— en realidad no reformó la base conservadora del árabe preislámico. Y esto no es todo. Puesto que si el islam tuvo éxito como religión, fue porque permitió irreflexivamente que esos prejuicios árabes «auténticos» se deslizaran dentro de él; por esta táctica (ahora vemos que era una táctica del islam) debemos culpar a Mahoma, quien era, después de todo, un cripto-jesuita sin escrúpulos. Pero todo esto es más o menos madurado en la última frase, en la que Smith «nos» dice que todo lo que ha dicho sobre el islam no es válido porque, después de todo, los aspectos quintaesenciales del islam que Occidente conoce no son «mahometanos».

Los principios de identidad y de no contradicción no van ligados claramente al orientalista. Lo que los invalida es la competencia del experto orientalista, la cual se basa en una verdad colectiva e irrefutable que está totalmente dentro de la comprensión filosófica y retórica del orientalista. Smith es capaz de hablar sin la menor duda del «carácter árido, práctico [...] constitutivamente irreligioso de la mente árabe», del islam como de un sistema de «hipocresía organizada», de la imposibilidad de «sentir ningún respeto hacia la devoción musul-

mana en la cual el formalismo y la vana repetición son reducidos a un sistema». Sus ataques contra el islam no tienen un carácter relativo, ya que para él está claro que la superioridad de Europa y de la cristiandad es real y no imaginaria. En el fondo, la visión que Smith tiene del mundo es binaria, y esto se evidencia en párrafos como el siguiente:

> El viajero árabe es totalmente diferente a nosotros. Para él moverse de un sitio a otro es una tarea muy fastidiosa, no disfruta con el esfuerzo [como «nosotros»], y se queja de hambre y de fatiga con todas sus fuerzas [lo que «nosotros» no hacemos]. Nunca podrás persuadir al oriental de que, al bajar del camello, te pueda apetecer otra cosa que no sea tumbarte inmediatamente sobre el tapiz para reposar (*isterih*), mientras fumas y bebes. Además, el árabe no se impresiona por el paisaje [y «nosotros» sí].[40]

«Nosotros» somos esto y «ellos» son aquello. ¿Qué árabe, qué islam, cuándo, cómo, de acuerdo a qué criterios? Estas parecen ser distinciones irrelevantes en el estudio meticuloso que hace Smith de su experiencia en el Hiyaz. El punto crucial es que todo lo que se puede saber o aprender sobre los «semitas» y los «orientales» se puede corroborar inmediatamente no solo en los archivos, sino directamente sobre el terreno.

La obra de los grandes expertos franceses e ingleses del siglo XX sobre temas orientales se deriva de esta estructura coercitiva que encadena a todo hombre moderno «de color» a unas verdades generales que el erudito blanco europeo formula acerca de sus prototípicos ancestros lingüísticos, antropológicos o doctrinales. Estos expertos también aportaron a esta estructura su mitología y sus obsesiones personales que, en escritores como Doughty y Lawrence, se han estudiado con considerable energía. Cada uno de ellos —Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs— creía que su visión de los asuntos orientales era individual, creada por él mismo a partir de algún encuentro intenso y personal con Oriente, el islam o los árabes; cada uno de ellos expresaba su

desprecio general por el conocimiento oficial sobre Oriente. «El sol hace de mí un árabe —escribió Doughty en *Arabia Deserta*—, pero nunca me ha afectado el orientalismo.» Sin embargo, en el análisis final todos ellos (excepto Blunt) expresaron la tradicional hostilidad occidental y su temor a Oriente. Sus puntos de vista depuraron y dieron un giro personal con respecto al estilo académico del orientalismo moderno con su repertorio de grandiosas generalizaciones, de «ciencia» tendenciosa contra la que no había ninguna posibilidad de apelación ni de fórmulas reductivas. (Doughty de nuevo dice en la misma página en la que se burla del orientalismo: «los semitas se pueden comparar con un hombre sentado en una cloaca que le cubre hasta los ojos y cuyas cejas tocan el cielo»).[41] Ellos actuaban, hacían promesas, recomendaban la política que había que seguir de acuerdo con estas generalizaciones y, lo que no deja de ser una ironía notable, adquirieron la identidad de orientales blancos en la cultura de sus países, incluso cuando, como en el caso de Doughty, Lawrence, Hogarth y Bell, su compromiso profesional con Oriente (como el de Smith) no les impedía despreciarlo totalmente. Se trataba para ellos de conservar el control del hombre blanco sobre Oriente y el islam.

Una nueva dialéctica surge a partir de este proyecto. Lo que se le exige al experto oriental ya no es simplemente «comprender», ahora hace falta lograr que Oriente entre en acción, su poder debe ser alistado en el lado de «nuestros» valores, de «nuestra» civilización, de «nuestros» intereses y de «nuestros» objetivos. El conocimiento de Oriente se traduce directamente en una actividad cuyos resultados dan lugar a nuevas corrientes de pensamiento y acción en Oriente. No obstante, en su momento estas exigirán al hombre blanco que reafirme de nuevo su control, y esta vez no como autor de un trabajo erudito sobre Oriente, sino como creador de la historia contemporánea de Oriente como actualidad brutal (ya que, puesto que él la ha comenzado, solo el experto puede comprenderla adecuadamente). El orientalista ahora se ha convertido en una figura de la historia de Oriente que no se puede distinguir de ella, es quien le da forma, y es su signo característico para Occidente. Veamos esta dialéctica brevemente expuesta:

> Algunos ingleses, entre los cuales Kitchener era el principal, creían que una rebelión árabe contra los turcos permitiría que Inglaterra, mientras luchaba contra Alemania, derrotara a su aliado turco. Su conocimiento de la naturaleza y del poder de los pueblos árabes les hacía pensar que esa rebelión podría tener éxito, y les indicaba el carácter y el método que debían seguir. Así, habiendo obtenido del gobierno británico la seguridad formal de ayuda, permitieron que comenzara. Pero la revuelta del Jerife de La Meca fue una sorpresa para muchos y encontró a los aliados desprevenidos. Suscitó sentimientos confusos, creó fuertes amistades y enemistades y, entre ese choque de celos, sus asuntos empezaron a desviarse.[42]

Esta es la propia sinopsis de Lawrence, que realiza en el capítulo 1 de su *The Seven Pillars of Wisdom.** El «conocimiento» de «algunos ingleses» crea un movimiento en Oriente cuyos «acontecimientos» producen consecuencias mixtas; las ambigüedades, los resultados medio imaginados, tragicómicos, de este nuevo resucitado Oriente pasan a ser el tema de lo que escriben los expertos, una nueva forma de discurso orientalista que presenta una visión del Oriente contemporáneo no como narración, sino con toda su complejidad, su problemática y su esperanza traicionada; con el autor blanco orientalista como su definición articulada y profética.

La derrota de la narración en favor de la visión —que constatamos incluso en *The Seven Pillars*— es algo que ya encontrábamos en *Modern Egyptians*, de Lane. El conflicto entre una visión holística (descripción, relato monumental) de Oriente y una narración de los sucesos de Oriente se produce en diferentes planos que conllevan diferentes desenlaces. Ya que este conflicto es algo que se renueva con frecuencia en el discurso orientalista, conviene que lo analicemos brevemente. El orientalista observa Oriente desde arriba con la intención de abarcar el panorama total que se extiende ante sus ojos: cultura, religión, mentalidad, historia y sociedad. Para hacer esto debe observar cada detalle a través del dispositivo de un conjunto de ca-

* Trad. cast., *Los siete pilares de la sabiduría*, Libertarias-Prodhufi, Barcelona, 1997.

tegorías reduccionistas (los semitas, la mente musulmana, Oriente, etc.). Como estas categorías son ante todo esquemáticas y eficaces, y como está más o menos asumido que ningún oriental puede conocerse a sí mismo como lo conoce un orientalista, la coherencia y la fuerza de cualquier visión de Oriente, en última instancia, viene a depender de la persona, institución o discurso que la sustenta. Cualquier visión global es fundamentalmente conservadora, y ya hemos subrayado hasta qué punto en la historia de las ideas de Occidente sobre Oriente Próximo, estas ideas se han mantenido sin tener en cuenta ningún testimonio que las contradijera. (De hecho, podemos decir que estas ideas producen testimonios que prueban su validez.)

El orientalista, principalmente, es el tipo de agente de esta visión global. Lane es un ejemplo típico del modo en que un individuo cree que ha subordinado sus ideas, o incluso lo que ve, a las exigencias de una perspectiva «científica» del fenómeno global conocido colectivamente como Oriente o la nación oriental. Una visión es, por tanto, estática, igual que las categorías científicas que inspiraron al orientalismo de finales del siglo XIX son también estáticas: no hay recursos más allá de «los semitas» o de «la mente oriental». Estos son los límites extremos que mantienen a todas las variedades del comportamiento oriental dentro de la perspectiva general de un campo entero. Como disciplina, como profesión, como lenguaje o discurso especializado, el orientalismo apuesta por la permanencia de todo Oriente, ya que sin «Oriente» no puede haber ningún conocimiento consistente, inteligible y articulado llamado «orientalismo». Así, Oriente pertenece al orientalismo del mismo modo que se asume que hay cierta información que pertenece a (o se relaciona con) Oriente.

Hay una constante presión contra este sistema estático de «esencialismo sincrónico».[43] Lo he denominado visión, porque presupone que todo Oriente puede verse panópticamente, hay una presión constante. La fuente de esta presión es narrativa, en el sentido de que si se puede mostrar que un detalle oriental cualquiera se modifica, o se desarrolla, se introduce la diacronía en el sistema. Lo que parecía estable —y Oriente es sinónimo de estabilidad y de eternidad inmutables— ahora aparece inestable. La inestabilidad sugiere que la his-

toria, con sus detalles destructivos, sus corrientes de cambio, su tendencia hacia el crecimiento, el declive o el movimiento dramático es posible en Oriente y para Oriente. La historia y la narración a través de la cual se presenta la historia demuestran que esa visión es insuficiente y que «Oriente» como una categoría ontológica incondicionada no hace justicia al potencial de la realidad para el cambio.

Además, la narrativa es la forma específica que adopta la historia escrita para contrarrestar la permanencia de su visión. Lane percibió los peligros de la narración cuando rehusó dar una forma lineal a sus informaciones, prefiriendo en su lugar la forma monumental de la visión enciclopédica o lexicográfica. La narración afirma que los hombres nacen, se desarrollan y mueren, que las instituciones y las condiciones de la vida real tienden a cambiar, que es bastante probable que la modernidad y la contemporaneidad finalmente sobrepasen a las civilizaciones «clásicas» y, sobre todo, afirma que la dominación de la realidad por la visión no es más que una voluntad de poder, una voluntad de verdad y de interpretación y no una condición objetiva de la historia. En resumen, la narración introduce un punto de vista, una perspectiva y una conciencia que se oponen al tejido unitario de la visión; la narración viola las ficciones apolíneas y serenas que propone la visión.

Cuando, como resultado de la Primera Guerra Mundial, Oriente entró en la historia, el orientalista como agente fue quien llevó a cabo el trabajo. Hannah Arendt hizo la brillante observación de que el equivalente a la burocracia era el agente imperial,[44] lo que en nuestro caso quiere decir que si la empresa académica colectiva llamada orientalismo era una institución burocrática que se basaba en una cierta visión conservadora del mundo, los que servían a esa visión en Oriente eran los agentes imperiales, como T. E. Lawrence. En su obra podemos ver más claramente el conflicto entre la historia narrativa y la visión, cuando —en sus propias palabras— el «nuevo imperialismo» intentaba provocar «una vaga actividad, haciendo recaer la responsabilidad en las gentes locales [de Oriente]».[45] Como existía una gran competición entre las potencias europeas, estas presionaban a Oriente para que entrara en la vida activa, para que fuera útil, para que

cambiara desde su pasividad «oriental» inmutable a su moderna vida militante. No obstante, era importante no dejar nunca que Oriente siguiera su propio camino o se emancipara: la perspectiva canónica era que los orientales no tenían una tradición de libertad.

El gran drama de la obra de Lawrence reside en que simboliza la batalla que se libra en primer lugar para estimular a Oriente (sin vida, sin tiempo, sin fuerza) al movimiento; en segundo lugar, para imponer sobre ese movimiento una forma esencialmente occidental, y en tercer lugar, para mantener a ese Oriente nuevo y resurgido dentro de una visión personal cuyo modo retrospectivo incluye un poderoso sentimiento de fracaso y traición:

> Tenía la intención de hacer una nueva nación, de restaurar una influencia perdida, de dar a veinte millones de semitas los fundamentos sobre los que construir el palacio soñado de sus pensamientos nacionales [...]. Todas las provincias sometidas del imperio no valían para mí la muerte de un niño inglés. Si he restituido en Oriente un poco de amor propio, un objetivo, un ideal; si he hecho más exigente el modelo de autoridad del blanco sobre el rojo, he preparado hasta cierto punto a esos pueblos para el nuevo tipo de gobierno en el que las razas dominantes olvidarán sus brutales realizaciones y los blancos, los rojos, los amarillos, los marrones y los negros se mantendrán unidos y sin miradas de desconfianza al servicio del mundo.[46]

Nada de esto, ya fuera como intención, como experiencia real, o como proyecto fallido habría sido remotamente posible sin la perspectiva del orientalista blanco como punto de partida:

> El judío en la metrópoli, en Brighton, el avaro, el adorar de Adonis, el libidinoso de Damasco revelaban toda la capacidad semita para la alegría, y expresaba la misma energía que nos ofrecía, en el polo opuesto, la ardiente renuncia de los esenios, o de los cristianos primitivos, o de los primeros califas que juzgaban que el camino del cielo era más fácil para los pobres de espíritu. El semita siempre ha oscilado entre la lujuria y la mortificación.

Lawrence en estas afirmaciones está respaldado por una tradición respetable que atraviesa, como el rayo de un faro, todo el siglo XIX. Su fuente lumínica es, por supuesto, «Oriente», y es lo suficientemente fuerte como para alumbrar tanto la topografía gruesa como la fina, que queda dentro de su alcance. El judío, el adorador de Adonis, el libidinoso de Damasco son signos no tanto de humanidad como de, podríamos decir, un campo semiótico llamado semítico y que la rama semítica del orientalismo ha convertido en un campo coherente. Dentro de este campo ciertas cosas son posibles:

> Se podía atar a los árabes a una idea como a un cordel; la libre lealtad de sus espíritus les convertía en servidores fieles y sumisos. Ninguno de ellos intentaría escapar antes de que llegara el éxito y con él las responsabilidades, los deberes y los compromisos. Entonces, la idea moría y la obra terminaba en ruina [...]. Sin un credo, podrían ser llevados a las cuatro esquinas del mundo (aunque no al cielo) mostrándoles las riquezas y los placeres de la tierra; pero si en el camino [...] se encontraran al profeta de una idea sin techo bajo el que abrigar la cabeza y sin otro medio de subsistencia que la caza o la caridad, entonces ellos abandonarían toda su riqueza por su inspiración [...]. Eran tan inestables como el agua, y como el agua, quizá, al final prevalecerían. Desde la aurora de la vida, en sucesivas olas, habían estado precipitándose sobre las falacias de la carne. Todas las olas se rompieron [...]. Fue una de esas olas (y no la menor) la que yo pude levantar y enrollar antes del soplo de una idea, hasta que alcanzó su cresta y después cayó sobre Damasco. El reflujo de esta ola, retenido por la resistencia de los fuertes materiales, proporcionará el cuerpo de la siguiente ola cuando llegue el momento en que el mar se levante de nuevo.

Lawrence se introduce a sí mismo en el cuadro bajo la forma de condicional. Así, prepara la posibilidad de la penúltima frase, en la que, como manipulador de los árabes, se sitúa al frente de ellos. Como el Kurtz de Conrad, Lawrence se ha distanciado de la tierra para ser identificado con una nueva realidad, con el fin de ser capaz —dirá después— «de forzar a Asia [...] a adoptar la nueva forma que inexorablemente los tiempos nos traen».[47]

La revuelta árabe adquiere significado únicamente cuando Lawrence se lo da; este significado, así comunicado a Asia, era un triunfo, «una expansión triunfal [...] en la que sentíamos que habíamos asumido el dolor, la experiencia de un otro y su personalidad». El orientalista se ha convertido ahora en el oriental representativo, a diferencia de otros observadores anteriores que habían participado en la vida del país, como Lane, y para quienes Oriente era algo que se mantenía cuidadosamente a distancia. Sin embargo, en Lawrence hay un conflicto irresoluble entre el hombre blanco y el oriental y, aunque no lo diga explícitamente, ese conflicto restablece en su mente el conflicto histórico entre Este y Oeste. Consciente de su poder sobre Oriente, consciente de su duplicidad, pero inconsciente de todo lo que en Oriente le sugiere que la historia, después de todo, es la historia y que incluso sin él los árabes resolverán sus querellas con los turcos, Lawrence reduce la narración completa de la revuelta (sus éxitos pasajeros y su amarga derrota) a la visión que él tiene *de sí mismo* como una «guerra civil permanente» y sin solución.

> En realidad, hemos soportado por amor hacia nosotros mismos los sufrimientos de otros o, al menos, por un beneficio futuro: y no podemos evitar saberlo a no ser que nos engañemos a nosotros mismos sobre nuestros sentimientos y nuestros motivos [...].
>
> Parecía que no había ningún camino recto para nosotros, líderes en las tortuosidades de este laberinto moral, en la sucesión de estos círculos desconocidos o de estos motivos tumultuosos que siempre anulan o acentúan sus precedentes.[48]

A este sentimiento íntimo de derrota, Lawrence iba a añadirle enseguida una teoría sobre «los viejos» que le robaron el triunfo. En cualquier caso, todo lo que le importa a Lawrence es que, como experto blanco, como heredero de años de sabiduría académica y popular sobre Oriente, es capaz de subordinar su estilo existencial al de los orientales, y después asumir el papel de profeta oriental que da forma a un movimiento en la «nueva Asia». Y cuando, por cualquier razón, el movimiento fracasa (es retomado por otros, sus objetivos

son traicionados o sus sueños de independencia invalidados) es la desilusión de *Lawrence* lo que cuenta. Lejos de ser simplemente un hombre perdido en el curso confuso de los acontecimientos, Lawrence se identifica completamente con la lucha de la nueva Asia naciente.

Mientras Esquilo había representado Asia lamentándose por sus pérdidas y Nerval había expresado su desilusión ante Oriente por no ser más fantástico de lo que él había querido, Lawrence *se convierte* tanto en el continente de luto como en la conciencia subjetiva que expresa un desencanto casi cósmico. Lawrence y su visión, al final —y no solo gracias a Lowell Thomas y a Robert Graves—, se convierten en el símbolo mismo del problema oriental: Lawrence, en resumen, había asumido la responsabilidad de Oriente intercalando su experiencia instruida entre el lector y la historia. En realidad, lo que Lawrence presenta a su lector es el poder de un experto no mediatizado, el poder de ser, por un corto período de tiempo, Oriente. Todos los acontecimientos que se atribuyen a la revuelta árabe histórica se reducen, finalmente, a las experiencias de Lawrence en lo que a ella se refiere.

En este caso, por tanto, el estilo no es solo el poder de simbolizar esas enormes generalidades como Asia, Oriente o los árabes; es también una forma de desplazamiento e incorporación, por la cual una voz pasa a ser una historia completa y —para el occidental blanco, como lector o escritor— el único tipo de Oriente que es posible conocer. Igual que Renan había trazado el mapa del campo de posibilidades que se abría para los semitas en la cultura, el pensamiento y la lengua, también Lawrence traza el mapa del campo del espacio (y de hecho, se apropia de ese espacio) y del tiempo del Asia moderna. El efecto de este estilo es que pone a Asia al alcance de la mano de Occidente, para tocarla, pero solo durante un breve instante. Al final nos queda la sensación de una patética distancia que todavía «nos» separa de un Oriente destinado a sufrir su extrañeza como marca de su permanente enajenación con respecto a Occidente. Esta conclusión decepcionante se corrobora en el final de *A Passage to India*,* de E. M. Forster, donde Aziz y Fielding intentan reconciliarse y fracasan:

* Trad. cast., *Pasaje a la India*, Alianza, Madrid, 1985.

—¿Por qué ahora no podemos ser amigos? —dijo el otro, sujetándolo afectuosamente—. Es lo que yo quiero. Es lo que tú quieres.

Sin embargo, los caballos no lo querían: se apartaron bruscamente; la tierra no lo quería, y enviaba rocas junto a las cuales los jinetes tenían que pasar en fila india; los templos, el estanque, la cárcel, el palacio, los pájaros, los animales muertos y el Pabellón de los Huéspedes, que aparecieron al salir ellos del desfiladero y ver Mau a sus pies: ellos tampoco lo querían, y lo dijeron con sus cien voces: «No, todavía no»; y el cielo dijo: «No, ahí, no».[49]

Este estilo, esta sólida definición es con la que Oriente siempre, lamentablemente, va a tropezar.

A pesar de su pesimismo, hay un mensaje político positivo detrás de estas frases. Como Cromer y Balfour sabían muy bien, el conocimiento y el poder superiores de Occidente podían ayudar a salvar el abismo existente entre el Este y el Oeste. La visión de Cromer tiene como complemento en Francia *Une enquête aux pays du Levant*, de Maurice Barrès, donde se relata un viaje por Oriente Próximo en 1914. Como muchas otras obras anteriores, la *Enquête* es una recapitulación en la que el autor no solo busca las fuentes y los orígenes de la cultura occidental en Oriente, sino que también reproduce a Nerval, Flaubert y Lamartine en sus viajes al Oriente. Para Barrès, sin embargo, hay una dimensión política adicional en este viaje: busca probar, a través de evidencias concluyentes, el papel constructivo de Francia en Oriente. Sin embargo, la diferencia entre los expertos franceses y los británicos sigue existiendo: los primeros se ocupan de una conjunción real de gentes y territorios, mientras que los segundos tratan de un dominio de posibilidades espirituales. En opinión de Barrès, donde mejor se ve la presencia de Francia es en las escuelas francesas de Alejandría: «Es encantador ver a esas pequeñas niñas orientales acoger y reproducir tan vivamente la *fantaisie* y la melodía [en su francés hablado] de la Île-de-France». Aunque Francia no posea realmente colonias allí, eso no significa que no tenga posesiones:

> Hay allí, en Oriente, un sentimiento hacia Francia tan religioso y fuerte que es capaz de absorber y conciliar todas nuestras aspiraciones más diversas. En Oriente, nosotros representamos espiritualmente la justicia y la categoría del ideal. Inglaterra es poderosa allí; Alemania, todopoderosa; pero nosotros poseemos las almas de los orientales.

Discutiéndolo estruendosamente con Jaurés, este célebre doctor europeo propone vacunar a Asia contra sus propios defectos, occidentalizar a los orientales, ponerles en saludable contacto con Francia. Sin embargo, incluso en estos proyectos, la visión de Barrès preserva la distinción entre Este y Oeste que pretende atenuar:

> ¿Cómo podremos formar una elite intelectual, con la que poder trabajar, de orientales que no estén desarraigados, que continúen evolucionando de acuerdo con sus propias normas, que sigan llenos de sus tradiciones familiares y que así formulen un vínculo entre nosotros y la masa de nativos? ¿Cómo estableceremos relaciones con vistas a preparar el camino para llegar a acuerdos y tratados que serían la forma deseada de nuestro futuro político [en Oriente]? Todas estas cosas son, finalmente, tratar de suscitar en estos pueblos extraños el gusto por mantener contacto con nuestra inteligencia, *aunque este gusto pueda, de hecho, provenir de sus destinos nacionales*. (La cursiva es del propio Barrès.)[50]

Como, a diferencia de Lawrence y Hogarth (cuyo libro *The Wandering Scholar* es un relato totalmente informativo en el que no hay rastro de romanticismo alguno de dos viajes a los países del Mediterráneo oriental en 1896 y 1910),[51] Barrès habla de un nuevo mundo de probabilidades lejanas, está más preparado para imaginar un Oriente que sigue su propia vida. Sin embargo, el lazo (o la correa) entre Este y Oeste por el que aboga, está concebido para permitir una variedad constante de presión intelectual que va desde el Oeste hasta el Este. Barrès ve las cosas no en términos de batallas o de aventuras espirituales, sino en los de un imperialismo intelectual tan enraizado como sutil. La visión británica, encarnada por Lawrence, es la de la gran corriente de Oriente, de los pueblos, de las organizaciones políticas

y de los movimientos guiados y mantenidos a raya por la experta tutela del hombre blanco; Oriente es «nuestro» Oriente, «nuestra» gente, «nuestros» dominios. Los británicos hacían menos discriminaciones entre las elites y las masas que los franceses, cuyas percepciones se basaban siempre en las minorías y en las presiones insidiosas ejercidas por la comunión espiritual entre Francia y sus retoños coloniales. El agente orientalista británico —Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth— retomó, durante y después de la Primera Guerra Mundial, el papel de experto y aventurero excéntrico (creado y personificado en el siglo XIX por Lane, Burton, Hester, Stanhope), así como el de autoridad colonial que ocupaba una posición privilegiada al lado del mandatario nativo: Lawrence con los hashimíes y Philby con la dinastía saudí son los dos ejemplos más conocidos. La doctrina de los expertos británicos sobre las cuestiones orientales se formó en torno al consenso de la ortodoxia y de la autoridad soberana; los expertos orientales franceses se ocuparon entre las dos guerras de la heterodoxia y de los lazos espirituales y excéntricos. No es casualidad que las dos personalidades eruditas más importantes de este período, una inglesa y otra francesa, fueran H. A. R. Gibb y Louis Massignon; el primero centraba su interés en la noción de *sunna* (u ortodoxia) del islam, mientras que el segundo lo hacía en el personaje sufí teosófico y casi cristiano Mansur al-Hallay. Volveré a hablar de estos dos grandes orientalistas un poco más adelante.

Si me he ocupado en este capítulo de los agentes imperiales y de los políticos más que de los eruditos ha sido para acentuar el gran giro que se produjo en el orientalismo, en el conocimiento de Oriente y en los contactos con él. Acentuamos el hecho de que el orientalismo pasó de ser una actitud académica a ser una actitud *instrumental*. Lo que supone este giro es tanto un cambio en la actitud como en el orientalista individual, el cual no necesita ya considerarse a sí mismo —como Lane, Sacy, Renan, Caussin, Müller y otros— miembro de una especie de comunidad gremial que tiene sus propias tradiciones y rituales internos. Ahora el orientalista se ha convertido en el representante de su cultura occidental; ahora es un hombre que concentra en su propia obra una dualidad importante de la que esa obra (sin

tener en cuenta su forma específica) es una expresión simbólica: conciencia occidental, conocimiento, ciencia así como los más mínimos detalles orientales. Formalmente, el orientalista se ve a sí mismo llevando a cabo la unión entre Oriente y Occidente, pero principalmente lo hace reafirmando la supremacía tecnológica, política y cultural de Occidente. En una unión de este tipo la historia está totalmente atenuada, por no decir eliminada. Considerada como una corriente de desarrollo, como el hilo conductor de una narración o como una fuerza que se despliega sistemática y materialmente en el tiempo y en el espacio, la historia humana —sea del Este o del Oeste— se subordina a una concepción esencialista e idealista de Occidente y Oriente. Porque se siente situado en el mismo borde de la línea divisoria entre Oriente y Occidente, el orientalista no solo habla de vastas generalidades, sino que también busca convertir cada uno de los aspectos de la vida oriental u occidental en un signo no mediatizado de una u otra mitad geográfica.

Esta alternancia en las obras del orientalista entre su personalidad de experto y su personalidad de testigo y de espectador en tanto que representante de Occidente está elaborada de manera preeminente en términos visuales. Aquí tenemos un párrafo típico (citado por Gibb) de la obra clásica de Duncan Macdonald *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909):

> Los árabes no se muestran como especialmente fáciles de convencer, sino más bien como hombres positivos y materialistas que plantean preguntas, que se ríen de sus propias supersticiones y usos y que gustan de poner a prueba lo sobrenatural; y todo esto de una manera curiosamente atolondrada y casi infantil.[52]

El verbo principal de esta oración es *mostrar*, que nos da a entender que los árabes se exponen a sí mismos (voluntaria o involuntariamente) para que se les haga un examen de experto. El número de atributos que se les asignan por su calidad de simples aposiciones hace que «los árabes» adquieran una especie de ingravidez existencial; «los árabes», de esta manera, son reincorporados a la muy extensa desig-

nación, corriente en el pensamiento antropológico moderno, de «infantes primitivos». Macdonald sugiere también que para hacer este tipo de descripciones hay una posición particularmente privilegiada ocupada por el orientalista occidental, cuya función representativa es precisamente *mostrar* lo que necesita ser visto. Cualquier historia específica puede verse en el límite, o en la frontera sensible, de Oriente y Occidente juntos. La dinámica compleja de la vida humana —lo que yo he llamado historia como narración— se convierte en algo irrelevante o trivial en comparación con la visión circular según la cual los detalles de la vida oriental sirven simplemente para reafirmar la orientalidad del tema y la occidentalidad del observador.

Si esta visión recuerda de alguna manera a la de Dante, es porque no hemos percibido las enormes diferencias que hay entre este Oriente y el de Dante. La evidencia aquí pretende ser (y probablemente es considerada como tal) científica; su antecedente, hablando desde un punto de vista genealógico, es la ciencia europea intelectual y humana del siglo XIX. Además, Oriente no es solo una maravilla, un enemigo o una rama del exotismo; es una realidad política llena de grandes y significativas consecuencias. Como Lawrence, Macdonald no puede realmente separar sus características de representante occidental de su papel de erudito. Así, su visión del islam, en la misma medida que la visión que Lawrence tenía de los árabes, entremezcla la *definición* del objeto con la *identidad* de la persona que lo define. Todos los orientales árabes deben estar acomodados para que se les pueda observar a través de la visión de un tipo oriental tal y como la construye el erudito occidental, y deben también estar acomodados para figurar en un encuentro específico con Oriente en el que el occidental abarca de nuevo la esencia de Oriente como una consecuencia de su extrañamiento íntimo. Para Lawrence, como para Forster, esta sensación anterior provoca tanto el desánimo como el fracaso personal; para eruditos como Macdonald, su extrañamiento da más fuerza al discurso orientalista.

Y extiende ampliamente este discurso por el mundo de la cultura, de la política y de la actualidad. En el período de entreguerras, como podemos juzgar fácilmente a partir de las novelas de Malraux,

por ejemplo, las relaciones entre Este y Oeste adquirieron una difusión a la vez extensa e inquieta. Los signos de las reivindicaciones orientales de independencia política estaban en todas partes. Es cierto que los aliados fomentaron estas reivindicaciones en el Imperio otomano desmembrado y, como es evidente por la revuelta árabe y sus repercusiones, estas enseguida se convirtieron en un problema. Oriente, entonces, parecía constituir un desafío no solo para Occidente en general, sino para el espíritu, el conocimiento y la dominación de Occidente. Después de todo un siglo de intervención constante en Oriente (y de su estudio), el papel de Occidente en un Oriente afectado por la crisis de la modernidad parecía bastante más delicado. Estaban las cuestiones de la ocupación total, estaban las cuestiones de los territorios bajo mandato; estaban las cuestiones de la competición europea en Oriente; estaban las cuestiones de las relaciones con las elites nativas y los movimientos populares nativos, y de las reivindicaciones de autogobierno e independencia; estaba también el asunto de los contactos culturales entre Oriente y Occidente. Cada uno de estos problemas forzaban a una reconsideración del conocimiento occidental sobre Oriente. Un erudito de tanto valor como Sylvain Lévi, presidente de la Société Asiatique entre 1928 y 1935, profesor de sánscrito en el Collège de France, reflexionó seriamente en 1925 sobre la urgencia del problema Este-Oeste:

> Nuestro deber es comprender la civilización oriental. El problema humanístico, que consiste, en el plano intelectual, en hacer un esfuerzo benévolo e inteligente para comprender las civilizaciones extranjeras tanto en sus formas pasada como futuras, se nos plantea, a nosotros franceses [aunque sentimientos similares podían haber sido expresados por un inglés: el problema era un problema *europeo*] en la práctica, en lo que respecta a nuestras grandes colonias asiáticas.
>
> [...] Estas poblaciones son las herederas de una larga tradición histórica, artística y religiosa, de la cual no han perdido del todo la conciencia y la cual están ansiosos de prolongar. Hemos asumido la responsabilidad de intervenir en su desarrollo, a veces sin consultarles, a veces en respuesta a sus peticiones. [...] Nosotros pretendemos, con o sin razón, representar una civilización superior y por el derecho

que dicha superioridad nos confiere, superioridad que hemos afirmado con mucha seguridad y que los indígenas no han podido contestar, hemos puesto en duda todas sus tradiciones.

[...] De una manera general, por tanto, dondequiera que el europeo haya intervenido, el indígena ha percibido, con una desesperación verdaderamente desgarradora, que su buena suerte en el terreno moral más todavía que en el material, lejos de aumentar, disminuía. Todo lo que era la base de su vida social vacilaba y se tambaleaba bajo sus pies y los pilares de oro sobre los que creía reconstruir de nuevo su vida no le parecían más que cartón dorado.

Esta decepción se traduce en un rencor que se extiende de un extremo al otro de Oriente, y el rencor está muy cerca de convertirse en odio, y el odio solo espera el momento para pasar a la acción.

Si Europa, por pereza o incomprensión, no hace el esfuerzo que solo sus intereses requieren de ella, *el drama asiático estará cerca de convertirse en una crisis.*

Es aquí donde la ciencia, que es una forma de vida y un instrumento de política —es decir, en lo que nos concierne— debe hacer un esfuerzo para penetrar en la civilización y en la vida indígenas y en su espíritu íntimo para descubrir sus valores fundamentales y sus características, duraderas, mejor que asfixiar la vida nativa con la amenaza incoherente de las importaciones europeas. Debemos ofrecernos a nosotros mismos a estas civilizaciones como hacemos con otros de nuestros productos en el mercado de intercambio local. [La cursiva es del original.][53]

Lévi no tiene ninguna dificultad en conectar el orientalismo con la política, ya que la larga (o más bien prolongada) intervención de Occidente en Oriente no puede ser negada ni en sus consecuencias para el conocimiento ni en sus efectos sobre el desgraciado indígena; ambos se suman para formar lo que podrá ser un futuro amenazante. A pesar de todo el humanismo que expresa, de toda la solicitud admirable que tiene por los otros, Lévi concibe el momento presente en términos desagradablemente estrechos. Imagina que los orientales sienten que su mundo está amenazado por una civilización superior, pero lo que les hace moverse no son los deseos positivos de libertad, independencia política o conquistas culturales *según sus*

propios criterios, sino el rencor o la maldad celosa. La panacea que Lévi ofrece ante este giro de los acontecimientos de tan mal aspecto es poner a la venta Oriente para el consumidor occidental, ponerlo ante él como una de entre tantas mercancías que llaman su atención. De un solo tiro desintegrarás Oriente (al hacerle pensar que está a la altura en el mercado europeo de las ideas) y apaciguarás el miedo occidental ante el maremoto oriental. En el fondo, naturalmente, el principal punto de Lévi —y su confesión más significativa— es que, a menos que se haga algo con Oriente, «el drama asiático se aproximará a un punto de crisis».

Asia sufre, pero con su sufrimiento amenaza a Europa: la eterna frontera erizada entre Este y Oeste se mantiene casi sin cambios desde la antigüedad clásica. Lo que Lévi dice como el más augusto de los orientalistas modernos encuentra un eco menos sutil en los humanistas de la cultura. Por ejemplo, en 1925 la revista francesa *Le cahiers du mois* realizaba una encuesta entre notables personalidades intelectuales; entre los escritores encuestados había tanto orientalistas (Lévi, Émile Senart), como hombres de letras (André Gide, Paul Valéry y Edmond Jaloux). Las preguntas trataban sobre las relaciones entre Oriente y Occidente, con un propósito e incluso con una cierta imprudencia provocativa, lo cual era un indicativo del ambiente cultural del período. Reconoceremos inmediatamente cómo el tipo de ideas promulgadas por la erudición orientalista había alcanzado entonces el nivel de verdades aceptadas y casi indiscutibles. Una de las preguntas era si Oriente y Occidente eran mutuamente impenetrables (la idea procedía de Maeterlinck) o no; otra consistía en si la influencia oriental representaba *«un peril grave»* —en palabras de Henri Massis— para el pensamiento francés, y la tercera versaba sobre aquellos valores en la cultura occidental a los que se podía adscribir una superioridad sobre Oriente. La respuesta de Valéry me parece digna de ser citada tanto por lo claras que son las líneas de su argumentación como por lo consagradas que estaban, al menos a principios de siglo:

> Desde un punto de vista cultural, no creo que tengamos mucho que temer *actualmente* de la influencia oriental. No nos es desconocida.

Debemos a Oriente todos los principios de nuestras artes y la mayor parte de nuestros conocimientos. Podríamos acoger muy bien todo lo que nos viniera de Oriente si algo nuevo pudiera venir de allí, lo cual dudo mucho. Esta duda es precisamente nuestra garantía y nuestra arma europea.

Además, de lo que se trata realmente en estos temas es de *digerir*. Pero eso ha sido siempre la gran especialidad de la mente europea a lo largo de las diferentes épocas. Nuestro papel, por tanto, es mantener este poder de elección, de comprensión universal y de transformación de todo en sustancia nuestra, capacidades que nos han hecho lo que somos. Los griegos y los romanos nos mostraron cómo actuar con los monstruos de Asia, cómo tratarlos a través del análisis, cómo extraer de ellos su quintaesencia. [...] La cuenca del Mediterráneo me parece como un vaso cerrado, donde las esencias del vasto Oriente siempre han llegado para ser condensadas. [La cursiva y la omisión son del original.][54]

Si la cultura europea, de manera general, ha digerido Oriente, Valéry era consciente de que una de las agencias específicas que había ejecutado esta labor había sido el orientalismo. En el mundo de los principios de autodeterminación nacional de Wilson, Valéry se apoya confiadamente en los análisis para descartar la amenaza oriental. «El poder de elección» consiste, esencialmente para Europa, primero en reconocer que Oriente es el origen de la ciencia europea y luego en tratarlo como un origen caduco. Así, en otro contexto, Balfour podía considerar que los habitantes de Palestina tenían un derecho prioritario sobre la tierra, pero estaban lejos de tener la autoridad subsiguiente para mantenerla; los simples deseos de 700.000 árabes, dijo, en ningún momento se podían comparar con el destino de un movimiento colonial esencialmente europeo.[55]

Asia representaba así la desagradable probabilidad de una repentina erupción que iba a destruir «nuestro» mundo, como John Buchan dijo en 1922:

La Tierra está bullendo de poder incoherente y de inteligencia desorganizada. ¿Han pensado alguna vez en el caso de China? Allí tienen

> millones de mentes rápidas que revientan fabricando nimiedades. No tienen ninguna dirección, ni poder que los conduzca y así todos sus esfuerzos son vanos y el mundo se ríe de China.[56]

Sin embargo, si China se organizara (como lo haría) ya no sería una cuestión de risa. El esfuerzo de Europa, por tanto, debía consistir en mantenerse como lo que Valéry llamó «*une machine puissante*»[57] que absorbía lo que podía de fuera de Europa y lo reconvertía todo de tal forma que le fuera útil desde un punto de vista intelectual y material, y que mantenía Oriente selectivamente organizado (o desorganizado). Esto solo se podía hacer a través de una visión clara y del análisis. A menos que Oriente no se observara como lo que era, su poder —militar, material y espiritual— tarde o temprano sumergiría a Europa. Los grandes imperios coloniales, los grandes sistemas de represión sistemáticos existieron para parar esta temida eventualidad. Los sujetos coloniales, como George Orwell los observó en Marrakesh en 1939, solo debían ser concebidos como un tipo de emanación continental, africana, asiática u oriental:

> Cuando caminas por una ciudad como esta —200.000 habitantes, de los cuales al menos 20.000 no poseen literalmente nada excepto los andrajos que los envuelven—, cuando ves cómo vive la gente y, más aún, lo fácilmente que muere, siempre es difícil creer que caminas entre seres humanos. En realidad, todos los imperios coloniales se fundamentan en este hecho. La gente tiene caras morenas, y además ¡tienen tantas! ¿Son ellos realmente de la misma carne que tú? ¿Tienen siquiera nombre? ¿O son simplemente una especie de materia morena indiferenciada, tan individualizados más o menos como las abejas o los insectos coralinos? Ellos salen de la tierra, sudan y pasan hambre durante unos cuantos años, y después se hunden en los montículos sin nombre del cementerio y nadie se da cuenta de que se han ido. E incluso las tumbas son absorbidas pronto por la tierra.[58]

Aparte de los caracteres pintorescos propuestos a los lectores europeos por algunas novelas exóticas de escritores menores (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall, etc.), el no europeo que conocen los europeos

es precisamente el que describe Orwell. Es un personaje cómico o un átomo en una vasta colectividad, designado, ya sea en el discurso ordinario o en el discurso cultivado, como un tipo indiferenciado llamado oriental, africano, amarillo, moreno o musulmán. El orientalismo ha contribuido a crear este tipo de abstracciones por su poder de generalización, que convierte a los ejemplares de una civilización en portadores de los valores, las ideas y las posiciones que los orientalistas, por su parte, habían encontrado en «Oriente» y habían transformado en una corriente cultural común.

Si pensamos que en 1934, Raymond Schwab publicó su brillante biografía de Anquetil-Duperron —y comenzó ciertos estudios que debían situar al orientalismo en su propio contexto cultural—, debemos señalar también que lo que hizo contrastaba y se oponía totalmente a lo que pensaban y sentían sus colegas artistas e intelectuales, para los que Oriente y Occidente seguían siendo las mismas abstracciones de segunda mano que habían sido para Valéry. No se puede decir en puridad que Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, Paul Claudel (en su *Connaisance de l'est*), Victor Ségalen y otros hubieran ignorado la «sabiduría de Oriente», como Max Müller la llamó unas cuantas generaciones antes. Más bien que el mundo de la cultura consideró Oriente y el islam en particular con esa desconfianza que siempre ha pesado sobre su actitud erudita con respecto a Oriente. Podemos encontrar un bueno y muy explícito ejemplo de esta actitud en las diversas conferencias sobre «Oriente y Occidente» que, en 1924, dio en la Universidad de Chicago Valentine Chirol, famoso periodista europeo que tenía una gran experiencia en Oriente. Su claro propósito era demostrar a los estadounidenses cultivados que Oriente no estaba tan lejos como quizá ellos creían o sentían. Su línea de pensamiento es sencillo: Oriente y Occidente son opuestos el uno al otro de una manera irreductible, y Oriente —en particular el «mahometismo»— es una de «las grandes fuerzas mundiales» responsables de «las líneas de discrepancia más profundas del mundo».[59] Me parece que los títulos de sus seis conferencias dan una buena idea de las generalizaciones majestuosas de Chirol: «Su antiguo campo de batalla», «La desaparición del Imperio otomano: el caso particular de

Egipto», «La gran experiencia británica en Egipto», «Protectorados y mandatos», «Un nuevo factor: el bolchevismo», y, por último, «Algunas conclusiones generales».

A las exposiciones sobre Oriente destinadas a un público relativamente amplio, como las de Chirol, podemos añadir el testimonio de Élie Faure, que en sus reflexiones apela, como Chirol, a la historia, a sus conocimientos particulares sobre la cultura y a la ya familiar oposición entre el occidentalismo blanco y el orientalismo de color. En sus reflexiones encontramos algunas paradojas, como cuando dice «*le carnage permanent de l'indifférence orientale*» (ya que, al contrario que «nosotros», «ellos» no tienen ninguna concepción de la paz), Faure continúa mostrando que los cuerpos de los orientales son perezosos, afirma que Oriente no tiene ninguna concepción de la historia, de la nación o de la *patrie*, y que Oriente es esencialmente místico, etc. Faure argumenta asimismo que, a menos que el oriental no aprenda a ser racional, a desarrollar técnicas de conocimiento y de positividad, no podrá haber ninguna *aproximación* entre Este y Oeste.[60] En el ensayo de Fernand Baldensperger *«où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels»*, expone lo que es ya un lugar común, esto es, el dilema Este-Oeste, aunque habla también de que existe y se constata un desdén oriental inherente hacia la idea, la disciplina mental y la interpretación racional.[61]

Dichos como si provinieran de las profundidades de la cultura europea, por escritores que, de hecho, creen hablar en nombre de esta cultura, estos tópicos (ya que son perfectas *idées reçues*) no se pueden comprender simplemente como manifestaciones de una arrogancia provinciana. No lo son; por ello —como debe ser evidente para quien conozca un poco alguna obra de Faure o de Baldensperger— son todavía algo más paradójico. Dichas manifestaciones tienen como base la transformación de la ciencia profesional y exigente que es el orientalismo, cuya función en la cultura del siglo XIX había sido restablecer para Europa una porción perdida de humanidad, pero que en el siglo XX se había convertido en un instrumento político y, lo que es más importante, en un código por el cual Europa podía interpretar en su beneficio a Oriente y a sí misma. Por razones que ya he

expuesto anteriormente, el orientalismo moderno llevaba ya la impronta del gran miedo europeo hacia el islam, miedo que aumentó con los desafíos políticos de la época de *entre-deux-guerres*. Lo que quiero decir con esto es que lo que era la especialidad relativamente inocente de la filología, se convirtió en una disciplina capaz de dirigir movimientos políticos, de administrar colonias y de hacer declaraciones casi apocalípticas, presentando la difícil misión civilizadora del hombre blanco; esta metamorfosis actuó dentro de una cultura que se pretendía liberal, preocupada por unos criterios que presumían de catolicidad, pluralidad y apertura mental. En realidad, a lo que dio lugar fue a todo lo opuesto a lo liberal: el endurecimiento de la doctrina y del significado de lo que la «ciencia» impartía como «verdad». Ya que, si esta verdad se reservaba el derecho de juzgar que Oriente era inalterablemente oriental, como ya he indicado anteriormente, entonces el liberalismo no era más que una forma de opresión y de prejuicios.

Normalmente, desde el interior de la cultura, nunca se ha reconocido —y no se reconoce— la extensión de este no liberalismo, y esto es debido a razones que este libro está intentando explorar. Sin embargo, en alguna ocasión ha sido puesto en tela de juicio, lo que no deja de ser reconfortante. Veamos un ejemplo del libro de I. A. Richards, *Mencius on the Mind* (1923); en las líneas que siguen podemos fácilmente sustituir la palabra «chinos» por «orientales»:

> En lo que se refiere al efecto producido en Occidente por el mayor conocimiento del pensamiento chino, es interesante señalar que un escritor al que no es posible calificar de ignorante o descuidado, como M. Étienne Gilson, puede, sin embargo, hablar, en el prefacio inglés de *The philosophy of St. Thomas Aquinus*, de la filosofía tomista, diciendo que esta «acepta y reúne toda la tradición humana». Así es como todos nosotros razonamos; para nosotros, el mundo occidental es siempre el Mundo (o la parte del mismo que cuenta); pero un observador imparcial quizá diría que este tipo de provincianismo es peligroso. Y en Occidente todavía no somos lo suficientemente felices como para estar seguros de que no estamos sufriendo sus efectos.[62]

Richards exige en su libro que se ejerza lo que él llama la definición múltiple, esto es, un tipo auténtico de pluralismo que elimine la rigidez de los sistemas de definición. Aceptemos o no su ataque contra el provincianismo de Gilson, podemos abrazar su proposición de que el humanismo liberal, del que el orientalismo ha sido históricamente uno de sus departamentos, *retarda* la aparición de una significación general, que va ampliándose y que permite llegar a una comprensión verdadera. Lo que sustituyó a la significación general en el orientalismo del siglo XX —es decir, en el interior del dominio técnico— es el tema del que nos va a ocupar inmediatamente.

III

El orientalismo anglo-francés moderno en plena expansión

Nos hemos acostumbrado a la idea de que cualquier experto contemporáneo en algún aspecto de Oriente es un especialista en «estudios de áreas culturales» (*area studies*), y, por ello, hemos perdido la noción de que, hasta más o menos la Segunda Guerra Mundial, el orientalista se consideraba un experto en materias generales (con grandes conocimientos específicos) que había desarrollado un gran talento para hacer afirmaciones totalizadoras. Con esto quiero decir que cuando formulaba una idea no muy complicada sobre, por ejemplo, gramática árabe o religión hindú, se entendía que el orientalista (y él mismo lo entendía así) hacía una afirmación sobre Oriente en su totalidad y, de este modo, lo totalizaba. Así, cualquier estudio concreto de algún aspecto del material oriental también confirmaba, de manera resumida, la profunda orientalidad de ese material. Y como, de modo general, se creía que todo Oriente presentaba una profunda cohesión orgánica, para el erudito orientalista era perfectamente correcto desde un punto de vista hermenéutico considerar que la evidencia material de la que se ocupaba le debía llevar, en última instancia, a una mejor comprensión de aspectos tales como el carácter, la mente, el *ethos* o la concepción del mundo oriental.

En las dos primeras partes de este libro he presentado argumentos similares a estos a propósito de períodos más antiguos de la historia del pensamiento orientalista. En su historia reciente lo que nos interesa, sin embargo, es la diferencia entre los períodos inmediatamente anterior y posterior a la Primera Guerra Mundial. En ambos períodos, como en los más antiguos, Oriente es oriental cualquiera que sea el estilo o la técnica que se emplee para describirlo; la dife-

rencia entre los dos períodos en cuestión viene determinada por la *razón* que daba el orientalista para ver la orientalidad esencial de Oriente. Un buen ejemplo de la razón fundamental anterior a la guerra, la podemos encontrar en el párrafo siguiente de Snouck Hurgronje, extraído de la reseña que hizo en 1899 del libro de Eduard Sachau *Muhammedanisches Recht*:

> [...] el derecho que, en la práctica, debía hacer todavía mayores concesiones a los usos y costumbres del pueblo y a la arbitrariedad de sus dirigentes, conservaba, sin embargo, una considerable influencia sobre la vida intelectual de los musulmanes. Por eso, siempre ha sido —y todavía lo es para nosotros— un importante tema de estudio no solo por razones abstractas ligadas a la historia del derecho, la civilización y la religión, sino también por cuestiones prácticas. A medida que las relaciones de Europa con el Oriente musulmán se vayan haciendo más íntimas y a medida que los países musulmanes vayan cayendo bajo la soberanía europea, será más importante para nosotros, europeos, conocer bien la vida intelectual, la ley religiosa y el sustrato conceptual del islam.[63]

Aunque Hurgronje acepta que algo tan abstracto como el derecho islámico se sometió ocasionalmente a la presión de la historia y de la sociedad, le interesa mucho más conservar la abstracción para utilizarla intelectualmente, porque en las grandes líneas de su pensamiento, «el derecho islámico» confirma la disparidad entre Este y Oeste. La distinción entre Oriente y Occidente no era para él un estereotipo puramente académico o popular; muy al contrario dicha distinción significaba la relación de poder histórico y esencial entre los dos. El conocimiento de Oriente prueba, amplía o profundiza la diferencia por la cual la soberanía europea (la frase tiene sus venerables orígenes en el siglo XIX) se extiende de manera efectiva sobre Asia. Conocer Oriente como un todo es, pues, conocerlo porque se te confía a ti, si eres un occidental.

Encontramos un fragmento casi simétrico al de Snouck Hurgronje en el párrafo con el que Gibb concluye su artículo «Literature» en *The Legacy of Islam*, publicado en 1931. Después de haber descrito los

tres contactos casuales entre el Este y el Oeste que se remontan al siglo XVIII, Gibb pasa al siglo XIX:

> Después de estos tres momentos de contacto casual, los románticos alemanes se volvieron de nuevo hacia el Este y, por primera vez, tenían el propósito de abrir una vía para que la verdadera herencia de la poesía oriental penetrase en la poesía europea. Parecía que el siglo XIX, con su nuevo sentimiento de poder y de superioridad, les cerraba la puerta en las narices. Hoy, por otro lado, hay signos de cambio. La literatura oriental se ha empezado a estudiar por sí misma y se está adquiriendo una nueva comprensión del Este. A medida que Oriente vaya recobrando su lugar legítimo en la vida de la humanidad, la literatura oriental podrá, una vez más, desempeñar su función histórica y ayudarnos a liberarnos de las concepciones opresivas que limitan todo lo que, en la literatura, en el pensamiento y en la historia, es importante para nuestro propio segmento del globo.[64]

La expresión de Gibb, «por sí misma», es diametralmente opuesta a la cadena de razones subordinadas a la declaración de Hurgronje acerca de la soberanía europea sobre Oriente. Lo que persiste, no obstante, es esa identidad global, inviolable de una cosa llamada «el Este» y de otra llamada «el Oeste». Estas entidades tienen utilidad la una para la otra, y Gibb evidentemente tiene la loable intención de demostrar que la influencia de la literatura oriental en la occidental no es necesariamente (por sus resultados) lo que Brunetière ha llamado «una desgracia nacional». Por el contrario, Gibb quiere decir que se puede afrontar Oriente como una especie de desafío humanista para los confines locales del etnocentrismo occidental.

Aunque Gibb haya abordado por adelantado la idea de *Weltliteratur*, de Goethe, su llamamiento al estímulo humanístico recíproco entre el Este y el Oeste refleja el cambio en las realidades políticas y culturales de después de la guerra. La soberanía que ejercía Europa sobre Oriente no había terminado, pero con todo había evolucionado. En el Egipto británico, por ejemplo, se había pasado de una aceptación más o menos tranquila por parte de los nativos, a una situación política cada vez más contestada por las reivindicaciones

displicentes de independencia. Estos fueron unos años de constantes problemas para los británicos con Zaghlul, el partido Wafd, etc.[65] Además, desde 1925 se había producido una recesión económica mundial, y esto había incrementado la tensión que refleja la prosa de Gibb. Sin embargo, el mensaje específicamente cultural que subyace en lo que dice es el más fuerte; parece decir a sus lectores: prestad atención a Oriente, porque puede serle útil a la mente occidental que lucha por vencer la estrechez de espíritu, la especialización opresiva y las perspectivas limitadas.

De Hurgronje a Gibb, el terreno ha cambiado considerablemente, como lo han hecho las prioridades; ya no se admite sin apenas controversia que la dominación europea sobre Oriente sea un hecho casi natural, ni se asume que Oriente necesite la iluminación occidental. Lo que importa, durante estos años de entreguerras, es una autodefinición cultural que trascienda lo provinciano y lo xenófobo. Para Gibb, Occidente necesita, pues, a Oriente como algo para ser estudiado, porque libera el espíritu de una especialización estéril, porque calma la aflicción causada por un egocentrismo estrecho, excesivo y nacionalista, y porque ayuda a comprender las cuestiones realmente centrales en el estudio de la cultura. Si Oriente, en esta nueva e incipiente dialéctica de la conciencia cultural, aparece como un socio es, en primer lugar, porque ahora supone un desafío mayor del que constituía antes, y en segundo, porque Occidente está entrando en una fase de crisis cultural relativamente nueva, causada, en parte, por el debilitamiento de la soberanía occidental sobre el resto del mundo.

Por tanto, durante la época de entreguerras vamos a encontrar elementos comunes entre las mejores obras orientalistas —representadas por las impresionantes carreras de Massignon y el propio Gibb— y la mejor erudición humanista del período. Así, la actitud totalizadora de la que he hablado antes puede ser considerada el equivalente orientalista de los intentos llevados a cabo por las humanidades puramente occidentales para entender la cultura *como un todo* de manera antipositiva, intuitiva y comprensiva. Tanto el orientalista como el no orientalista comienzan a sentir que la cultura occidental atraviesa una importante etapa de crisis que ha sido impuesta por

amenazas tales como la barbarie, la estrechez de los intereses técnicos, la aridez moral, los nacionalismos estridentes, etc. La idea de utilizar textos específicos, por ejemplo, para trabajar desde lo específico a lo general (para comprender la vida completa de un período y, en consecuencia, de una cultura) es común en los humanistas occidentales que se inspiran en la obra de Wilhelm Dilthey, y en los más encumbrados eruditos orientalistas, como Massignon y Gibb. El proyecto de revitalizar la filología —que encontramos en la obra de Curtis, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf y Hofmannsthal—[66] tiene así su contrapartida en el nuevo vigor que infunden a la filología orientalista estrictamente técnica los estudios de Massignon sobre lo que él ha denominado el léxico místico, el vocabulario de la devoción islámica, etc.

No obstante, hay otra conjunción más interesante entre el orientalismo en esta fase de su historia y las ciencias del hombre europeas (*sciences de l'homme*), el *Geisteswissenschaften* contemporáneo a él. Debemos señalar en primer lugar que los estudios culturales no orientalistas eran forzosamente los más inmediatamente sensibles a las amenazas hechas a la cultura humanística por la especialización técnica amoral y tendente a exagerar su importancia, las cuales estaban representadas, al menos en parte, por el auge del fascismo en Europa. Esta sensibilidad hizo que las preocupaciones del período de entreguerras se extendieran al período que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Podemos encontrar un testimonio elocuente, erudito y personal de esta sensibilidad en la magistral obra de Erich Auerbach, *Mimesis*,* y en sus posteriores reflexiones metodológicas, como en *Philology*.[67] Nos dice que escribió *Mimesis* durante su exilio en Turquía y que la obra, en gran medida, pretendía ser un intento de *ver* la evolución de la cultura occidental casi en el último momento en el que esta todavía conservaba su integridad y su coherencia como civilización; por tanto, se proponía escribir una obra general basada en unos análisis textuales específicos que pusieran de manifiesto los principios de las realizaciones literarias occidentales en toda su va-

* Trad. cast., *Mimesis*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983.

riedad, su riqueza y su fertilidad. Su objetivo fundamental era, por tanto, hacer una síntesis de la cultura occidental en la que la propia síntesis tuviera la misma importancia que el gesto mismo de hacerla. Gesto que era posible, según Auerbach, gracias a lo que él llamaba «el humanismo burgués tardío».[68] El detalle concreto se convertía así en un símbolo muy mediatizado del proceso de la historia mundial.

No menos importante para Auerbach —y esto se puede aplicar al orientalismo— era la tradición humanística de compromiso con una cultura o literatura nacional que no fuera la suya. Auerbach ponía como ejemplo de este compromiso a Curtis, cuya prodigiosa producción le mostraba que este, como alemán, había elegido de modo deliberado dedicarse profesionalmente a las literaturas romances y no a la germánica. No por casualidad Auerbach terminó sus reflexiones otoñales con una cita significativa del *Didascalicon*, de Hugo de Saint-Victor: «El hombre que encuentra su patria dulce es todavía un tierno principiante; aquel para el que cualquier tierra es su tierra natal es ya fuerte; pero quien es perfecto es aquel para quien el mundo entero es como un país extranjero».[69] Esto es, cuanto más capaces seamos de abandonar nuestra patria cultural, más capaces seremos de juzgarla a ella y al mundo entero con el distanciamiento espiritual y la generosidad necesaria para verlos como son verdaderamente. Y estaremos también más capacitados para juzgarnos a nosotros mismos y a otras culturas con la misma combinación de intimidad y distancia.

Una fuerza cultural no menos importante ni menos formativa desde un punto de vista metodológico, fue el uso que las ciencias sociales hicieron de los «tipos» como procedimiento analítico y como modo de observar las realidades familiares de una manera nueva. La historia del «tipo» tal y como se encuentra en los pensadores de principios del siglo XX, como Weber, Durkheim, Lukács, Mannheim y otros sociólogos del conocimiento, ha sido examinada en numerosas ocasiones.[70] Sin embargo, creo que no se ha señalado que los estudios de Weber sobre el protestantismo, el judaísmo y el budismo le llevaron (quizá inconscientemente) al terreno que los orientalistas origi-

nariamente habían descifrado y conquistado. Allí encontró estímulo en todos los pensadores del siglo XIX que creían en la existencia de un tipo de diferencia ontológica entre las «mentalidades» económicas (y también religiosas) orientales y occidentales. A pesar de que Weber nunca estudió concienzudamente el islam, sin embargo, tuvo una considerable influencia en el campo de los estudios islámicos, principalmente porque su noción de tipo era una confirmación «desde fuera» de muchas de las tesis canónicas sostenidas por los orientalistas, en las que las ideas sobre la economía nunca sobrepasaban la afirmación de la incapacidad fundamental oriental para la industria, el comercio y la racionalidad económica. En el campo islámico, esos tópicos se aceptaron durante, literalmente, cientos de años hasta que en 1966 apareció el importante estudio de Maxime Rodinson *Islam and Capitalism*.* La noción de tipo —oriental, islámico, árabe, etc.— todavía persiste y se alimenta de las mismas abstracciones, paradigmas o tipos que aparecen en las ciencias humanas modernas.

A lo largo de este libro he hablado con frecuencia de la desorientación que sentían los orientalistas cuando trataban con o vivían en una cultura profundamente diferente a la suya. En ese momento, una de las diferencias más sorprendentes entre el orientalismo en su versión islámica y todas las demás disciplinas humanistas en las que se aplicaban las nociones de Auerbach sobre la necesidad de la desorientación, era que los orientalistas islamistas nunca consideraron su desorientación con respecto al islam como algo saludable o como una actitud que implicara una mejor comprensión de su propia cultura. Por el contrario, su desorientación frente al islam solo sirvió para intensificar el sentimiento que tenían de la superioridad de la cultura europea, y su antipatía se extendió a todo Oriente, del cual el islam se consideraba un representante degradado (y normalmente muy peligroso). También he demostrado que estas tendencias entraron a formar parte del edificio de la tradición de los estudios orientalistas a lo largo del siglo XIX, y con el tiempo acabaron siendo un elemen-

* La edición original francesa, *Islam et capitalisme* está publicado por Le Seuil, París, 1966. Trad. cast., *Islam y capitalismo*, Siglo XXI, México, 1973.

to clásico de la formación orientalista que se transmitía de generación en generación. Además, creo que había grandes probabilidades de que los eruditos europeos siguieran concibiendo Oriente Próximo a través de la perspectiva de sus «orígenes» bíblicos, es decir, como un lugar en el que primaba el aspecto religioso inmutable. Dada su especial relación con el cristianismo y el judaísmo, el islam siguió siendo por siempre para el orientalista, la idea (o el tipo) del descaro cultural original, agravado, naturalmente, por el miedo a que la civilización islámica permaneciera, de alguna manera, opuesta al Occidente cristiano.

Por todo esto, el orientalismo islamológico en la época de entreguerras también participó del sentimiento general de crisis cultural que habían anunciado Auerbach y los demás autores que hemos citado brevemente, aunque sin evolucionar en la misma línea que las demás ciencias humanas. Como el orientalismo islamológico conservó la polémica actitud *religiosa* que había desarrollado desde sus orígenes, permaneció, por decirlo de algún modo, anclado en determinadas vías metodológicas. Su alienación cultural debía en principio preservarse de la historia moderna, de las circunstancias sociopolíticas del momento y de las revisiones necesarias que los nuevos datos imponían a cualquier «tipo» teórico o histórico. Y después, las abstracciones que ofrecía el orientalismo (o más bien las ocasiones que ofrecía para hacer abstracciones) en el caso de la civilización islámica adquirieron una nueva validez, ya que se asumió que el islam funcionaba como decían los orientalistas que lo hacía (sin hacer ninguna referencia a la realidad, sino solo a un conjunto de principios clásicos), y también que el islam moderno no era más que una versión repetida del antiguo, sobre todo porque se suponía que la modernidad para el islam era más un insulto que un desafío. (La enorme cantidad de asunciones y suposiciones que contiene esta descripción tiene por objeto dar una imagen de las vueltas y los giros tan excéntricos que el orientalismo necesitaba dar para mantener su peculiar manera de observar la realidad humana.) A fin de cuentas, si la ambición sintetizadora de la filología (tal y como la concebían Auerbach o Curtis) debía conducir a que el erudito ampliara su conciencia y su

sentido de la fraternidad humana y de la universalidad de ciertos principios de comportamiento humano, en el caso del orientalismo la síntesis llevó a que se intensificara aún más el sentimiento de las diferencias entre Oriente y Occidente que reflejaba el islam.

Lo que estoy describiendo, pues, son los aspectos que han caracterizado al orientalismo islamológico hasta nuestros días: su posición retrógrada comparada con la de las demás ciencias humanas (e incluso con otras ramas del orientalismo), su retraso general desde el punto de vista metodológico e ideológico y su relativo aislamiento con respecto al desarrollo que se produjo en las demás ciencias humanas y en el mundo real condicionado por factores históricos, económicos, sociales y políticos.[71] Hacia finales del siglo XIX ya se percibía este retraso en el orientalismo islamológico (o semítico), quizá porque algunos observadores empezaron a darse cuenta de que dicho orientalismo conservaba el sustrato religioso a partir del cual se había originado. El primer congreso orientalista se celebró en París en 1873, y casi desde el principio los eruditos de otras ramas vieron con claridad que los semitistas e islamólogos tenían un cierto retraso intelectual desde un punto de vista general. En un informe acerca de los congresos que se habían celebrado entre 1873 y 1897, el erudito inglés R. N. Cust dijo sobre la especialidad semítico-islámica:

> Estas reuniones [las del campo semítico antiguo] contribuyeron al progreso de la ciencia oriental.
>
> No se puede decir lo mismo de la sección del semítico moderno que, aunque estuvo muy concurrida, los temas que se discutieron en ella no tenían, desde el punto de vista literario, el más mínimo interés; eran temas que quizá pudieran llenar el espíritu de eruditos aficionados de la vieja escuela, pero no los de la gran clase de «*indicatores*» del siglo XX. Tengo que remontarme a Plinio para encontrar un término. En esta sección faltó el espíritu filológico y antropológico moderno, y las informaciones dadas se parecen mucho a las de un congreso de profesores de universidad del siglo pasado, que se celebraba para discutir cómo interpretar un párrafo de una obra de teatro griega o cómo acentuar una vocal, antes de que el nacimiento de la filología comparada hubiera disipado las telarañas de los escoliastas.

> ¿Merecía, en verdad, la pena discutir sobre si Mahoma podía sujetar una pluma o si podía escribir?[72]

Hasta cierto punto esta cualidad arqueológica polémica que describió Cust era la versión erudita del antisemitismo europeo. Incluso la denominación «semítico moderno» que quería englobar tanto a musulmanes como a judíos (y que tenía su origen en el campo llamado «semítico antiguo» del que Renan fue el pionero) portaba su bandera racista de un modo que, sin duda, pretendía ser ostentosamente decente. Unas líneas después en su informe, Cust comenta el hecho de que en la misma reunión «los arios» proporcionaron mucha materia de reflexión. El «ario» es claramente una abstracción que se opone al «semita», pero por alguna de las razones que he dicho antes se tenía la sensación de que estas etiquetas atávicas parecían ser especialmente pertinentes para los semitas, con las costosas consecuencias humanas y morales para el conjunto de las personas que la historia del siglo XX se ha encargado de mostrar. Sin embargo, en lo que no hemos insistido bastante al hablar del antisemitismo moderno ha sido en la legitimación que el orientalismo daba a estas denominaciones atávicas y, lo que es más importante para mis argumentos, en la manera en que esta legitimación académica e intelectual ha persistido en nuestra época cuando se habla del islam, de los árabes o de Oriente Próximo. En efecto, mientras que ya nadie puede escribir disquisiciones eruditas (y ni tan siquiera populares) sobre «la mentalidad de los negros» o «la personalidad de los judíos», sigue siendo posible realizar estudios sobre temas tales como «la mentalidad islámica» o «el carácter árabe». Volveré a este tema más adelante.

De este modo, para comprender apropiadamente la genealogía intelectual del orientalismo islámico de la época de entreguerras —según se puede apreciar de manera intensa y satisfactoria (digo esto sin ninguna ironía) en Massignon y Gibb—, debemos comprender las diferencias entre la actitud totalizadora que el orientalista adoptaba hacia su material y el tipo de actitud con la que guardaba un gran parecido cultural y que aparece en la obra de filólogos como Auerbach y Curtis. La crisis intelectual del orientalismo islámico era un

aspecto más de la crisis espiritual del «humanismo burgués tardío», pero en su forma y en su estilo, este orientalismo *islamológico* presentaba los problemas de la humanidad separados en dos categorías: «oriental» y «occidental». Se creía que la liberación, la autoexpresión y la autorrealización no representaban para el oriental lo mismo que para el occidental. El orientalista islamológico expresaba sus ideas sobre el islam de tal manera que subrayaba su propia *resistencia* (así como la que se atribuía a los musulmanes) al cambio y a la comprensión mutua entre el Este y el Oeste, y al desarrollo de hombres y mujeres que los sacara de las instituciones arcaicas, primitivas y clásicas y los introdujera de lleno en la modernidad. De hecho, esta resistencia al cambio era un sentimiento tan fuerte y el poder que se le asignaba era tan universal que, al leer a los orientalistas, se entiende que el apocalipsis que hay que temer no es la destrucción de la civilización occidental, sino la de las barreras que mantienen separado al Este del Oeste. Cuando Gibb se opuso al nacionalismo en los estados islámicos modernos, lo hizo porque tenía la impresión de que corroería las estructuras internas que mantenían el carácter oriental del islam; el resultado neto del nacionalismo secular sería que Oriente no se diferenciaría de Occidente. Con todo, hace falta rendir tributo a los extraordinarios poderes de identificación comprensiva que Gibb mostraba hacia una religión extraña, puesto que explicó su desacuerdo de modo que parecía *hablar por* la comunidad islámica ortodoxa. ¿Hasta qué punto este alegato era un retorno al viejo hábito orientalista de hablar por los nativos, o era un intento serio de hablar en defensa de los intereses del islam? Cualquiera de las dos podría ser la respuesta.

Evidentemente ningún erudito o pensador es el representante perfecto de algún tipo ideal o de alguna escuela a los que pertenece en virtud de su origen, de su nacionalidad o de los accidentes de la historia. Sin embargo, en una tradición que está relativamente muy aislada y muy especializada, como la orientalista, creo que todo erudito tiene muy presente, en parte conscientemente y en parte inconscientemente, su tradición nacional, por no decir su ideología nacional. Esto es particularmente cierto en el orientalismo, porque las

naciones europeas están políticamente comprometidas en los asuntos de uno u otro país oriental. Inmediatamente pensamos en Snouck Hurgronje, por citar un ejemplo que no es ni británico ni francés, erudito con un sentimiento de identidad nacional muy simple y claro.[73] Sin embargo, incluso después de haber hecho todas las reservas convenientes sobre la diferencia entre un individuo y un tipo (o entre un individuo y una tradición), es sorprendente ver hasta qué punto Gibb y Massignon *eran* tipos representativos. Quizá sería mejor decir que Gibb y Massignon respondieron a todas las expectativas que les crearon las tradiciones nacionales, la política de sus países y la historia interna de sus «escuelas» nacionales de orientalismo.

Sylvain Lévi realizó una distinción muy mordaz entre estos dos eruditos:

> El interés político que vincula a Inglaterra con la India mantiene el trabajo británico en contacto con las realidades concretas, y la cohesión entre las representaciones del pasado y el espectáculo del presente.
>
> Francia, alimentada por la tradición clásica, busca el espíritu humano y se interesa por la India del mismo modo que lo hace por China.[74]

Sería muy fácil decir que esta polaridad produce por un lado un trabajo sobrio, eficaz y concreto y, por otro, un trabajo universalista, especulativo y brillante. Pero la polaridad puede servir también para esclarecer dos carreras largas y extremadamente distinguidas que dominaron entre las dos el orientalismo islamista francés y angloestadounidense hasta los años sesenta; si podemos hablar de dominación es porque cada uno de estos dos eruditos procedía de una tradición consciente y continuó trabajando en ella; una tradición cuyas coacciones (o limitaciones desde un punto de vista político e intelectual) pueden describirse como lo ha hecho Sylvain Lévi.

Gibb nació en Egipto, Massignon en Francia. Los dos iban a convertirse en hombres profundamente religiosos y estudiosos no tanto

de la sociedad como de la vida religiosa en la sociedad. Ambos eran también profundos conocedores del mundo. Una de sus mayores conquistas fue hacer que la erudición tradicional fuera algo útil para el mundo político moderno. Sin embargo, sus obras tienen un alcance —casi una textura— muy diferente, incluso si aceptamos las disparidades obvias derivadas de su formación y de su educación religiosa. Massignon consagró toda su vida a estudiar la obra de al-Hallay «cuyas huellas —dijo Gibb en 1962 en un artículo necrológico en memoria de Massignon— nunca dejó de buscar en la literatura y la devoción islámicas tardías»; la extensión casi ilimitada de sus trabajos le llevaría prácticamente a todas partes, encontrando testimonios de *«l'esprit humain à travers l'espace et le temps»*. Con una *oeuvre* que englobaba «todos los aspectos y regiones de la vida y del pensamiento musulmán contemporáneo», la presencia de Massignon en el orientalismo era un desafío constante para sus colegas. Ciertamente Gibb, en principio, admiró —aunque al final se distanció de ella— la manera en la que Massignon se dedicaba a:

> temas que, en cierta manera, ligaban la vida espiritual de los musulmanes y de los católicos [y le permitían encontrar] un elemento familiar en el culto a Fátima y, en consecuencia, un campo particular de interés en el estudio del pensamiento shií en muchas de sus manifestaciones o en la comunidad de orígenes abrahámicos y en temas como el de los Siete Durmientes. Sus escritos sobre estos temas adquirieron, gracias a las cualidades que él les confirió, una significación permanente para los estudios islámicos. Sin embargo, precisamente a causa de estas cualidades, se puede decir que están compuestos en dos registros. Uno, el nivel ordinario de la erudición objetiva que buscaba elucidar la naturaleza del fenómeno dado a través del uso magistral de los instrumentos clásicos de la investigación académica. El otro, un nivel en el que los datos objetivos y la comprensión son absorbidos y transformados por una intuición individual de dimensiones espirituales. No ha sido siempre fácil trazar una línea de división entre este último y la transfiguración que provenía de la efusión de las riquezas de su propia personalidad.

Gibb da a entender aquí que es más probable que los católicos se vean atraídos por el estudio del «culto a Fátima» que los protestantes, pero muestra claramente sus reticencias con respecto a alguien que difumina la distinción entre la erudición «objetiva» y la erudición (e incluso elaboración) fundamentada en la «intuición individual de las dimensiones espirituales». Gibb, sin embargo, tenía razón en el siguiente párrafo de su necrológica al reconocer la «fecundidad» del espíritu de Massignon en campos tan diversos como «el simbolismo del arte musulmán, la estructura de la lógica musulmana, las complejidades de las finanzas de la Edad Media y la organización de corporaciones artesanales». Y tenía también razón al definir el interés precoz de Massignon por las lenguas semíticas en tanto que precursoras de los «estudios elípticos que para el no iniciado casi rivalizaban con los misterios de la hermética antigua». Sin embargo, Gibb concluye con una nota generosa en la que señala que:

> para nosotros, la lección que, con su ejemplo, dio a los orientalistas de su generación es que el orientalismo clásico ya no es adecuado si no va acompañado de cierto grado de compromiso con las fuerzas vitales que han dado sentido y valor a los diversos aspectos de las culturas orientales.[75]

Esa fue, por supuesto, la mayor contribución de Massignon, y es cierto que en la islamología francesa contemporánea (como a veces se llama) se ha desarrollado una tradición de identificación con las «fuerzas vitales» que inspiran «la cultura oriental». Es suficiente mencionar los extraordinarios trabajos de eruditos, como Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste y Roger Arnaldez —muy diferentes unos de otros por sus maneras e intenciones a la hora de abordar el tema—, para quedar sorprendidos por el efecto fecundo del ejemplo de Massignon cuya huella intelectual en ellos es innegable.

Al centrar sus comentarios de una manera algo anecdótica en los diferentes puntos fuertes y débiles de la obra de Massignon, Gibb ignora ciertos aspectos evidentes que les diferencian entre sí y que, sin embargo, si se toman como un todo, convierten a Massignon en

el símbolo perfecto del desarrollo crucial del orientalismo francés. Una de ellas es el bagaje cultural personal de Massignon que ilustra muy bien la descripción del orientalismo francés que hace Sylvain Lévi. La misma idea de «un espíritu humano» era algo más o menos ajeno a la formación intelectual y religiosa de Gibb y de tantos otros orientalistas británicos modernos, mientras que en el caso de Massignon, la noción de «espíritu» como realidad estética, religiosa, moral e histórica era algo de lo que parecía haberse alimentado desde su infancia. Su familia mantenía relaciones amistosas con gente como J. K. Huysmans, y el clima intelectual de su primera educación y las ideas del simbolismo tardío aparecen de manera clara en todo lo que escribió e incluso en la variedad particular de catolicismo (y de misticismo sufí) que le interesó. No hay señales de austeridad en la obra de Massignon, está escrita en uno de los mejores estilos del siglo. Sus ideas sobre la experiencia humana bebieron de las obras de pensadores y artistas contemporáneos, y esta amplitud cultural y estilística le sitúan en una categoría muy diferente de la de Gibb. Sus primeras ideas se formaron durante el período llamado de decadencia estética, pero también recibieron la influencia de Bergson, Durkheim y Mauss. Su primer contacto con el orientalismo fue a través de Renan, a cuyas clases asistió de joven. También fue alumno de Sylvain Lévi y entre sus amigos estuvieron Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques y Raïssa Maritain y Charles de Foucauld. Más tarde fue capaz de asimilar los trabajos hechos en los campos relativamente recientes de la sociología urbana, la lingüística estructural, el psicoanálisis, la antropología contemporánea y la nueva historia. Sus ensayos, por no hablar de su estudio monumental sobre al-Hallay, beben sin esfuerzo del corpus entero de la literatura islámica. Su erudición asombrosa y su personalidad casi familiar le hacen a veces parecer un sabio inventado por Jorge Luis Borges. Estuvo muy interesado por los temas «orientales» en la literatura europea que también interesaron a Gibb, pero, al contrario que este, Massignon no se vio atraído ni por los escritores europeos que «comprendieron» Oriente ni por los textos europeos que fueron corroboraciones artísticas independientes de lo que los eruditos orientalistas revelarían después

(por ejemplo, el interés de Gibb por Scott como fuente para el estudio de Saladino). El «Oriente» de Massignon estaba totalmente en consonancia con el mundo de los Siete Durmientes o de las oraciones abrahámicas (los dos temas revelados por Gibb como signos distintivos de las opiniones no ortodoxas de Massignon sobre el islam): excéntrico, un poco extraño, y respondía totalmente al brillante talento de interpretación de Massignon (que en cierto sentido lo fabricó como tema). Si a Gibb le gustaba el Saladino de Walter Scott, la predilección de Massignon se inclinaba hacia Nerval, el suicida, el *poète maudit* de una gran curiosidad psicológica. Esto no significa que Massignon fuera esencialmente un estudioso del pasado; al contrario, tuvo una gran presencia en las relaciones franco-islámicas y en la vida política y cultural. Era un hombre apasionado que creía que el mundo del islam podía ser penetrado no solo exclusivamente por la erudición, sino por la devoción a todas sus actividades. Así fomentó fervientemente la cofradía Badaliyya, uno de los subgrupos de la cristiandad oriental subsumido dentro del islam.

Las grandes dotes literarias de Massignon a veces dan a su trabajo erudito la apariencia de una especulación caprichosa demasiado cosmopolita y con frecuencia reservada a los iniciados. Esta apariencia es engañosa y, de hecho, se ajustan bastante poco a lo que debería ser una descripción de sus obras. Lo que intentaba evitar era lo que él llamaba *«l'analyse analytique et statique de l'orientalisme»*,[76] un tipo de acumulación inerte sobre textos o problemas islámicos supuestos, de fuentes, de orígenes, de pruebas, de demostraciones, etc. Siempre incluía todo lo que consideraba imprescindible del contexto de un escrito o de un problema, para animarlos, para sorprender a su lector con las visiones penetrantes que tiene alguien que, como Massignon, ama atravesar las barreras de las disciplinas o de la tradición para penetrar en el corazón humano de cualquier texto. Ningún orientalista moderno —ciertamente tampoco Gibb, que casi le igualó en influencia y talento— podía referirse en un ensayo tan fácilmente (y con tanta precisión) a una multitud de místicos islámicos y a Jung, Heisenberg, Mallarmé y Kierkegaard; y ciertamente muy pocos orientalistas tenían esa amplitud de miras combinada con la experiencia

política concreta de la que él podía hablar en 1952 en su ensayo «L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle».[77] Su universo cultural estaba, sin embargo, bien definido, tenía una estructura precisa que permaneció intacta desde el principio hasta el final de su carrera y estuvo encorsetada, a pesar de la inigualable riqueza de sus intereses y de sus referencias, en un conjunto de ideas básicamente inmutables. Describamos rápidamente esta estructura y enumeremos resumidamente estas ideas.

Massignon toma como punto de partida la existencia de tres religiones abrahámicas, de las cuales el islam es la religión de Israel, es el monoteísmo de un pueblo excluido de la promesa hecha por Dios a Isaac. El islam es, por tanto, una religión de resistencia (contra Dios Padre y contra Cristo, su encarnación) que conserva dentro de sí la tristeza que comenzó con las lágrimas de Agar. Esto hace que el árabe sea la lengua de las lágrimas, igual que toda la noción de *yihad* en el islam (de la cual Massignon dice explícitamente que es la forma épica del islam que Renan fue incapaz de ver o de comprender) tiene una dimensión intelectual importante cuya misión es la guerra contra el cristianismo y el judaísmo, enemigos exteriores, y contra la herejía, enemigo interior. Sin embargo, en el interior del islam Massignon creía que podía distinguir una serie de contracorrientes que se convirtieron en su principal interés intelectual de estudio y estaban encarnadas en el misticismo, un camino hacia la gracia divina. La principal característica del misticismo era, por supuesto, su carácter subjetivo, en el que las tendencias irracionales e incluso inexplicables se inclinaban hacia la experiencia singular, individual y momentánea de la participación en lo Divino. Todo el extraordinario trabajo de Massignon sobre el misticismo fue así un intento de describir el itinerario de las almas, para salir del consenso limitativo que les imponía la comunidad islámica ortodoxa o *sunna*. Un místico iraní era más intrépido que un místico árabe, en parte porque era ario (las viejas etiquetas del siglo XIX «ario» y «semita» son coacciones para Massignon, como también lo es la oposición binaria hecha por Schlegel entre las dos familias de lenguas)[78] y en parte porque era un hombre que buscaba la perfección. Según Massignon, la mística árabe se

inclinaba hacia lo que Waardenburg llama un monismo testimonial. La figura ejemplar y modélica para Massignon era al-Hallay, quien buscaba su liberación fuera de la comunidad ortodoxa pidiendo, y obteniendo al final, la crucifixión que el islam rechazaba y rehusaba totalmente; Mahoma, según Massignon, había rechazado deliberadamente la ocasión que se le había ofrecido de llenar el vacío que le separaba de Dios. La conquista era, por tanto, haber logrado una unión mística con Dios a contracorriente del islam.

El resto de la comunidad ortodoxa vive en lo que Massignon llama una condición de *«soif ontologique»*, sed ontológica. Dios se presenta al hombre como una especie de ausencia, de negación de estar presente y, sin embargo, la conciencia que tiene un musulmán devoto de su sumisión (*islam*) a la voluntad de Dios da lugar a un celoso sentido de la trascendencia de Dios y a una intolerancia ante la idolatría de cualquier tipo. El sitio de estas ideas está en el «corazón circunciso», que mientras que es abarcado por su fervor musulmán testimonial, puede también, como en el caso de místicos como al-Hallay, inflamarse de una pasión divina o de amor de Dios. Tanto en un caso como en otro, la unidad trascendental de Dios (*tawhid*) es algo que debe ser realizado y comprendido cada vez más por el devoto musulmán, ya sea llevando su testimonio, ya sea a través del amor místico de Dios: esto es, según escribe Massignon en un complicado ensayo, lo que define la «intención» del islam.[79] Está claro que las simpatías de Massignon se inclinan hacia la vocación mística del islam tanto por su proximidad a su propio temperamento de católico devoto, como por su influencia continua dentro del cuerpo ortodoxo de creencias. La imagen que Massignon tiene del islam es la de una religión comprometida sin cesar en sus negaciones, en su llegada tardía (con respecto a otras religiones abrahámicas), en su sentido relativamente desnudo de las realidades del mundo, en sus numerosas estructuras de defensa contra las «conmociones psíquicas» del género de las practicadas por al-Hallay y otros místicos sufíes y en su soledad al ser la única religión que sigue siendo «oriental» dentro de los tres grandes monoteísmos existentes.[80]

Pero esta perspectiva tan obviamente severa sobre el islam con

sus «invariantes simples»[81] (sobre todo para un pensamiento tan exuberante cono el de Massignon) no conlleva, por su parte, ninguna hostilidad profunda hacia él. Al leer a Massignon uno se siente sorprendido por su reiterada insistencia en la necesidad de una lectura compleja: es imposible dudar de la sinceridad de sus consejos. En 1951 escribió que su humanismo no era «ni un prurito de exotismo ni un rechazo de Europa, sino una equiparación de nuestros métodos de investigación y las tradiciones vivas de civilizaciones antiguas».[82] Cuando se ha llevado a la práctica este tipo de orientalismo en la lectura de un texto árabe o islámico, se producen interpretaciones de una inteligencia casi abrumadora; uno sería estúpido si no respetara el genio auténtico y la grandeza del espíritu de Massignon. Pero lo que debe llamarnos la atención en su definición de orientalismo son dos frases: «nuestros métodos de investigación» y «las tradiciones vivas de antiguas civilizaciones». Massignon concebía lo que hacía como la síntesis de dos cantidades que se oponían brutalmente, pero es esta asimetría particular entre ellas lo que es inquietante y no simplemente el hecho de la oposición entre Europa y Oriente. La implicación de Massignon consiste en que para él la esencia de la diferencia entre el Este y el Oeste es la esencia entre la modernidad y la tradición antigua. Y de hecho en sus escritos sobre problemas políticos y contemporáneos, que es donde más directamente se pueden apreciar los límites de su método, la oposición Este-Oeste aparece de una manera muy particular.

La visión de Massignon del encuentro entre el Este y el Oeste atribuye una gran responsabilidad al Oeste por su invasión del Este, su colonialismo y sus ataques contra el islam. Massignon combatió infatigablemente a favor de la civilización musulmana y, como prueban sus numerosos ensayos y cartas escritos después de 1948, en apoyo de los refugiados palestinos y en defensa de los derechos de los árabes musulmanes y cristianos de Palestina contra el sionismo, contra lo que, en referencia a lo que había dicho Abba Eban, él mordazmente llamó el *«burgeois colonialism»*[83] de los israelíes. Sin embargo, la estructura en la que la visión de Massignon se apoya también sitúa al Oriente islámico esencialmente en la antigüedad y a

Occidente en la modernidad. Como Robertson Smith, Massignon considera que el oriental no es un hombre moderno, sino un semita; esta categoría reduccionista tuvo una poderosa influencia en su pensamiento. Cuando, por ejemplo, en 1960, Jacques Berque, su colega en el Collège de France, y él publicaron su diálogo sobre «los árabes» en *Esprit*, la mayor parte del tiempo la pasaron conversando sobre si la mejor manera de estudiar los problemas de los árabes de hoy no sería simplemente decir que, en lo esencial, el conflicto árabe-israelí era en realidad un problema *semita*. Berque intentó gentilmente demorar la cuestión y hacer admitir a Massignon que, como el resto del mundo, los árabes habían sufrido lo que él llamó una «variación antropológica». Massignon rechazó la idea al instante.[84] Sus repetidos esfuerzos por comprender y registrar el conflicto palestino, a pesar de su profundo humanismo, realmente nunca llegaron a ir más allá de la querella entre Isaac e Ismael o, en lo que se refería a su propia querella contra Israel, la tensión entre el judaísmo y el cristianismo. Cuando los sionistas invadían ciudades y pueblos árabes era la sensibilidad religiosa de Massignon la que se ofendía.

Europa, y Francia en particular, se consideraban realidades *contemporáneas*. En parte por sus primeros contactos políticos con Gran Bretaña durante la Primera Guerra Mundial, Massignon siempre detestó a Inglaterra y la política inglesa. Lawrence y las personas como él representaban una política demasiado compleja a la que él, Massignon, se oponía en sus tratos con Faisal. *«Je cherchais avec Faysal* [...] *à pénétrer dans le sens même de sa tradition à lui.»* Los británicos parecían representar «la expansión» en Oriente, una política económica amoral y una filosofía desfasada de influencia política.[85] El francés era un hombre más moderno, que se había visto obligado a tomar de Oriente la espiritualidad, los valores tradicionales, etc., que él había perdido. La inversión de Massignon en esta perspectiva vino, creo, por vía de la tradición, de todo el siglo XIX, que consideraba que Oriente era una terapia para Occidente, una tradición que se dibujaba ya en Quinet. En Massignon, se le añadió un sentimiento de compasión cristiana.

> En cuanto a los musulmanes, debemos recurrir a la ciencia de la compasión y a la «participación» incluso en la construcción de su lengua y de su estructura mental en la que debemos participar porque en última instancia esta ciencia es el testimonio de unas verdades que son también las nuestras o son verdades que hemos perdido y debemos ganar. En fin, porque en el fondo, todo lo que existe de alguna manera es bueno y porque esos pobres pueblos colonizados no son solamente buenos para nuestros propósitos, sino en sí mismos [*en soi*].[86]

Sin embargo, el oriental *«en soi»* era incapaz de apreciarse o de comprenderse a sí mismo. Debido en parte a lo que Europa le había hecho, había perdido su religión y su *philosophie*; los musulmanes tenían *«un vide immense»* dentro de ellos; estaban encerrados en la anarquía o el suicidio. Se había convertido en una obligación de Francia asociarse con el deseo musulmán de defender su cultura tradicional, de regir su vida dinástica y el patrimonio de los creyentes.[87]

Ningún erudito, ni siquiera Massignon, puede resistir las presiones que se ejercen sobre él y su nación o sobre la tradición erudita en la que trabaja. En gran parte de las afirmaciones que Massignon hizo sobre Oriente y sobre su relación con Occidente parecía que retomaba y repetía las ideas de otros orientalistas franceses. Sin embargo, debemos admitir que la sutileza, el estilo personal y el genio individual pueden, al final, suplantar las limitaciones políticas que actúan de manera impersonal a través de la tradición y del ambiente nacional. Incluso así, en el caso de Massignon también tenemos que reconocer que, en cierto sentido, sus ideas sobre Oriente siguieron siendo totalmente tradicionales y orientalistas a pesar de su personalidad y de su notable originalidad. Según él, el Oriente islámico era espiritual, semítico, tribal, radicalmente monoteísta y no ario. Estos adjetivos se parecen a un catálogo de descripciones antropológicas de finales del siglo XIX. Las experiencias relativamente prosaicas de la guerra, del colonialismo, del imperialismo, de la opresión económica, del amor, de la muerte y del intercambio cultural parecen siempre a ojos de Massignon haber sido filtradas a través de unas lentes metafísicas y, en última instancia, deshumanizadas: estas lentes son semíticas,

europeas, orientales, occidentales, arias, etc. Las categorías estructuraban su mundo y le daban lo que él llamó una especie de sentido profundo —al menos para él—. Por otro lado, en medio de las ideas individuales y muy detalladas del mundo erudito, Massignon adquirió una posición. Reconstruyó y defendió el islam contra Europa por un lado y contra su propia ortodoxia por otro. Esta intervención —porque de eso se trataba— en Oriente, como animador y como campeón, simbolizaba su propia aceptación de la diferencia de Oriente, así como sus esfuerzos por transformarlo en lo que él quería. Ambas cosas entrelazadas, la voluntad de conocimiento sobre Oriente y la voluntad de conocimiento en su beneficio, son muy fuertes en Massignon. La desproporcionada importancia que Massignon concede a al-Hallay se debe, en primer lugar, a la decisión del erudito de promocionar una figura sobre la cultura que la sustente y en segundo lugar al hecho de que al-Hallay había llegado a representar un desafío constante e incluso irritante para el cristiano occidental para el cual la fe no era (y quizá, no podía ser) un autosacrificio llevado al extremo al que lo llevaba el sufí. En ambos casos el al-Hallay de Massignon pretendía esencialmente personificar y encarnar los valores que estaban fuera de la ley en el sistema doctrinal principal del islam, un sistema que el propio Massignon describe sobre todo para derrotarlo con al-Hallay.

Sin embargo, no deberíamos decir inmediatamente que la obra de Massignon era perversa o que su debilidad más grande consistía en que el islam que representaba no era la religión a la que un musulmán «medio» o «común» podría adherirse. Un erudito musulmán distinguido ha abogado precisamente por esta última posición pero sin citar el nombre de Massignon como el de un ofensor.[88] Por mucho que uno se incline a aprobar estas tesis —ya que, como este libro ha intentado demostrar, el islam ha estado fundamentalmente mal representado en Occidente— la verdadera cuestión es saber si, de hecho, puede haber una verdadera representación de algo, o si todas y cada una de las representaciones, porque *son* representaciones, están incrustadas primero en la lengua y después en la cultura, las instituciones y el ambiente político del que las hace. Si la última alternativa es la

correcta (como yo creo), tenemos que estar dispuestos a aceptar el hecho de que una representación está *eo ipso* comprometida, entrelazada, incrustada y entretejida con muchas otras realidades, además de con la «verdad» de la que ella misma es una representación. Todo esto nos debe llevar a considerar desde un punto de vista metodológico, que las representaciones (representaciones buenas o malas, la distinción es a lo sumo una cuestión de grado) ocupan un campo común definido más que por algún único material común inherente, por una historia, tradición o universo común de discurso. Dentro de este campo, que ningún erudito solitario y aislado puede crear, pero del que todo erudito recibe y en el que encuentra un lugar para él, el investigador individual hace su contribución. Estas contribuciones, incluso para un genio excepcional, son estrategias que sirven para redistribuir el material dentro del campo. Incluso el erudito que desentierra un manuscrito perdido produce el texto «encontrado» en un contexto ya preparado para él, ya que ese es el verdadero significado de *encontrar* un texto nuevo. Así, cada contribución individual, primero causa unos cambios dentro del campo y después promueve una nueva estabilidad, del mismo modo que en una superficie cubierta con veinte compases, la introducción del número veintiuno hará que todos los otros tiemblen y luego se asienten en una nueva configuración acomodada.

Las representaciones del orientalismo en la cultura europea acumulan lo que podríamos llamar una consistencia discursiva que no solo tiene una historia sino también una presencia material (e institucional) que mostrar. Como he dicho con respecto a Renan, una consistencia así era una forma de praxis cultural, un sistema de oportunidades para hacer afirmaciones sobre Oriente. Lo que quiero decir sobre este sistema no es que sea una mala representación de alguna esencia oriental —en la que de momento no creo—, sino que actúa, como normalmente lo hacen las representaciones, con un propósito, de acuerdo a una tendencia y en un ambiente histórico, intelectual e incluso económico específico. En otras palabras, las representaciones tienen sus fines, son efectivas la mayoría de las veces y consiguen uno o más de sus objetivos. Las representaciones son formaciones o, como

Roland Barthes ha dicho a propósito de todas las operaciones del lenguaje, son deformaciones. Oriente, en tanto que representación en Europa, es formado —o deformado— a partir de una sensibilidad cada vez más específica hacia una región geográfica llamada «Este». Los especialistas en esta región hacen su trabajo, por decirlo de algún modo, porque en cierto momento su profesión de orientalista les exige que presenten a la sociedad imágenes de Oriente, conocimiento e ideas sobre él. Y, en gran medida, el orientalista proporciona a su propia sociedad representaciones de Oriente que: *a*) llevan su impronta distintiva; *b*) ilustran su concepción de lo que Oriente puede o debe ser; *c*) rebaten conscientemente las opiniones sobre Oriente; *d*) ofrecen al discurso orientalista lo que en ese momento parece que más necesita, y *e*) responden a ciertas exigencias culturales, profesionales, nacionales, políticas y económicas de la época. Es evidente que, aunque jamás esté ausente, el papel del conocimiento positivo está lejos de ser absoluto. Al contrario, el «conocimiento» —que nunca es bruto, inmediato o simplemente objetivo— es lo que los cinco atributos de la representación orientalista que acabo de enumerar *distribuyen* y vuelven a distribuir.

Viéndolo desde este punto de vista, Massignon es menos un «genio» mítico que un tipo de sistema de producir cierta clase de afirmaciones, diseminadas en la gran masa de formaciones discursivas que juntas constituyen el archivo o el material cultural de su época. No creo que deshumanicemos a Massignon si reconocemos esto ni que le reduzcamos a ser el sujeto de un determinismo vulgar. Por el contrario, veremos, en cierta medida, cómo un ser humano ha tenido y ha podido conseguir una capacidad cultural y productiva dotada de una dimensión institucional o extrahumana, y seguramente a esto es a lo que debe aspirar el ser humano finito, si no debe contentarse con su presencia meramente mortal en el tiempo y el espacio. Cuando Massignon dijo: *«Nous sommes tous des sémites»*, indicaba el alcance de sus ideas sobre su sociedad, mostrando hasta qué punto sus ideas sobre Oriente podían trascender las circunstancias locales y anecdóticas de un francés o de la sociedad francesa. La categoría de semita extraía su sustancia del orientalismo de Massignon, pero su fuerza se

derivaba de su tendencia a salir de los límites de la disciplina para extenderse por una historia y una antropología más vastas, en las que parecía tener cierta validez y poder.[89]

Las formulaciones de Massignon y sus representaciones al menos tuvieron una influencia directa, por no decir una validez indiscutible, entre el gremio de los orientalistas profesionales. Como he dicho antes, el reconocimiento que Gibb hace de los logros de Massignon constituye la asunción (implícita) de que Massignon debe ser considerado como una alternativa al trabajo de Gibb. Por supuesto, estoy atribuyendo al artículo necrológico escrito por Gibb, afirmaciones que se encuentran solo en forma de indicios que no llegan a ser explícitos, pero que son de una importancia evidente si tenemos en cuenta la propia carrera de Gibb en contraste con la de Massignon. El artículo conmemorativo que escribió Albert Hourani sobre Gibb para la British Academy (al que me he referido en bastantes ocasiones) resume admirablemente su carrera, sus ideas principales y la importancia de su trabajo. Estoy de acuerdo con la exposición de Hourani y con sus grandes líneas, pero hay algo que falta, aunque esta ausencia esté parcialmente subsanada en un texto muy breve que William Polk escribió sobre Gibb, «Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History».[90] Hourani tiende a ver en Gibb el producto de encuentros e influencias personales, etc., mientras que Polk, que es bastante menos sutil que Hourani en su manera de comprender a Gibb, concibe a este como la culminación de una tradición académica específica que —por utilizar una expresión que no aparece en la prosa de Polk— podemos llamar paradigma o consenso de investigación académica.

Esta idea, tomada un poco impertinentemente de Thomas Kuhn, se aplica muy bien a Gibb que, como nos recuerda Hourani, era en muchos aspectos una figura profundamente institucional. Todo lo que Gibb dijo o hizo desde el principio de su carrera en Londres, pasando por sus años en Oxford, hasta sus años influyentes como director del Center for Middle Eastern Studies de Harvard, tiene el sello inconfundible de una mente que opera con facilidad dentro de las instituciones establecidas. Mientras Massignon era irremediablemente el hombre de fuera, Gibb es el de dentro. En cualquier caso, ambos al-

canzaron la cima del prestigio en el orientalismo francés y anglo-estadounidense, respectivamente. Oriente era para Gibb un lugar con el que tenía un contacto directo; era una entidad sobre la que se leía, se estudiaba, se escribía dentro de los límites de las sociedades culturales, la universidad y las conferencias eruditas. Como Massignon, Gibb presumía de tener amigos musulmanes, pero daba la sensación de que —como las de Lane— eran más amistades útiles que determinantes. En consecuencia, Gibb era una figura dinástica en el interior de la estructura académica del orientalismo británico (y más tarde del estadounidense), un erudito cuya obra demostraba de una manera bastante consciente las tendencias nacionales de una tradición académica establecida dentro de las universidades, de los gobiernos y de las fundaciones para la investigación.

Una muestra de todo esto es que Gibb, ya en su madurez, hablaba y escribía para organismos que determinaban las líneas políticas. En 1951, por ejemplo, escribió un artículo para un libro conjunto que llevaba el significativo título de *The Near East and the Great Powers*, en el que intentaba explicar la necesidad de desarrollar los programas anglo-estadounidenses de estudios orientales:

> [...] en conjunto, la situación de los países occidentales con respecto a los países de Asia y África ha cambiado. Ya no podemos apoyarnos mucho más en ese factor de prestigio que parece haber desempeñado un gran papel en el pensamiento de antes de la guerra, ni podemos esperar más a que los pueblos de Asia y África o los de Europa oriental vengan a nosotros y aprendan de nosotros mientras nosotros descansamos tranquilamente. Tenemos que aprender de ellos, de tal forma que podamos trabajar con ellos y tener una relación más cercana que se aproxime a una relación que esté basada en términos de reciprocidad.[91]

Los términos de esta nueva relación los explicó después en «Area Studies Reconsidered». No había que considerar que los estudios orientales eran actividades eruditas, sino instrumentos de la política nacional hacia los estados del mundo poscolonial, que acababan de conseguir su independencia y que quizá fueran intratables. El orien-

talista, consciente de su importancia para la comunidad atlántica, debía ser el guía de los políticos, de los hombres de negocios y de los eruditos de las nuevas generaciones.

Lo que más contaba en la última visión de Gibb no era el trabajo positivo del orientalista como erudito (por ejemplo, el tipo de erudito que Gibb había sido en su juventud cuando estudiaba las invasiones musulmanas de Asia Central) sino su poder de adaptación para su utilidad en el mundo público. Hourani lo explica muy bien:

> [...] le resultaba claro [a Gibb] que los gobiernos modernos y las elites actuaban ignorando o rehusando sus propias tradiciones de vida social y de moralidad, y que esta era la causa de sus errores. Por eso sus principales esfuerzos iban dirigidos a esclarecer, a través de un estudio cuidadoso del pasado, la naturaleza específica de la sociedad musulmana y de las creencias y la cultura que constituían su núcleo. Incluso este problema tendía a concebirlo primero principalmente en términos políticos.[92]

No obstante, esta última visión no habría sido posible si no hubiera sido preparada bastante rigurosamente por las obras más antiguas de Gibb, y es ahí donde en primer lugar debemos buscar para entender sus ideas. Una de las primeras influencias que se advierten en la obra de Gibb fue la de Duncan Macdonald, de cuyo trabajo claramente tomó la idea de que el islam era un sistema de vida coherente, un sistema cuya coherencia se debía no tanto a la gente que llevaba esa vida como a un cierto tipo de doctrina, un cierto método para practicar la religión y una cierta idea de orden, en la cual todos los pueblos musulmanes participaban. Entre el pueblo y el «islam» había obviamente un tipo de contacto dinámico, pero lo que importaba para el occidental que lo estudiaba era el poder que poseía el islam para hacer inteligibles las experiencias de los pueblos islámicos y no al contrario.

Macdonald y, más tarde, Gibb no abordaron jamás las dificultades epistemológicas y metodológicas del «islam» como un objeto (sobre el que se pueden hacer extensas afirmaciones extremadamente generales). Macdonald creía, por su parte, que se podían percibir ciertos

aspectos en el islam de una abstracción todavía más grande y portentosa: la mentalidad oriental. Todo el primer capítulo de su libro más influyente (cuya importancia Gibb no pudo minimizar o subestimar), *The Religious Attitude and Life in Islam*, es una antología de algunas declaraciones indiscutibles sobre la mente oriental. Empieza diciendo que «es evidente, creo, y está admitido que la concepción de lo invisible es mucho más inmediata y real para los orientales que para los occidentales». Los «grandes elementos de modificación que parecen de vez en cuando casi trastornar la ley general» no la trastornan ni tampoco trastornan otras leyes generales que gobiernan la mente de los orientales. «La diferencia esencial en la mente oriental no es una credulidad que se testimonie en relación con las cosas invisibles, sino la impotencia de construir un sistema en lo que concierne a las cosas visibles.» Otro aspecto de esta dificultad —a la que Gibb, más tarde, iba a achacar la ausencia de forma en la literatura árabe y la visión esencialmente atomista de la realidad que tienen los musulmanes— es «que la diferencia en el oriental no es esencialmente la religiosidad, sino la ausencia de sentimiento de la ley. Para él no hay un orden inamovible de la naturaleza». Si un «hecho» así parece no dar cuenta de los extraordinarios logros de la ciencia islámica, sobre la que se fundó en gran medida la ciencia occidental, entonces Macdonald permanece en silencio. Continúa su catálogo: «Es evidente que todo es posible para el oriental. Lo sobrenatural está tan cerca que quizá lo pueda tocar en algún momento». Que una *ocasión* —a saber, que el nacimiento histórico y geográfico del monoteísmo fue en Oriente— se convierte, en el argumento de Macdonald, en una completa teoría sobre la diferencia entre el Este y el Oeste; esto indica hasta qué punto Macdonald está comprometido con el «orientalismo». Veamos su resumen:

> *Incapacidad*, por tanto, para ver la vida con firmeza y para verla como un todo, para entender que una teoría de la vida debe cubrir todos los hechos, y *aptitud* para ser marcado por una sola idea y ser ciego para todo lo demás: ahí reside, creo, la diferencia, entre Oriente y Occidente.[93]

Nada de esto, por supuesto, es particularmente nuevo. Desde Schlegel a Renan, desde Robertson Smith a T. E. Lawrence, estas ideas han sido repetidas y reiteradas. Representan una decisión sobre Oriente, pero de ningún modo un hecho de la naturaleza. Cualquiera que, como Macdonald y Gibb, entre conscientemente a formar parte de una profesión llamada orientalismo, lo hace después de haber tomado una decisión: que Oriente es Oriente, que es diferente, etc. Las elaboraciones, refinamientos y consecuentes articulaciones del campo mantienen y, por tanto, prolongan la decisión de confinar o encerrar Oriente. No se puede apreciar ninguna ironía en las opiniones de Macdonald (o de Gibb) sobre la aptitud del oriental para estar marcado por una sola idea; ninguno de los dos parece capaz de reconocer en qué medida la aptitud del *orientalismo* puede estar marcado por la sola idea de la diferencia oriental. Y ninguno de los dos se preocupa por utilizar las denominaciones de «islam» u «Oriente» sin hacer distinciones, usándolas como nombres propios con adjetivos atributivos y verbos que se derivan de ellos como si se refirieran a personas y no a ideas platónicas.

No por casualidad el dominio de casi todas las obras de Gibb sobre el islam y los árabes, era la tensión entre el «islam» como realidad oriental trascendente y coaccionante, y las realidades de la experiencia cotidiana. Como erudito y como cristiano devoto, su interés se centraba en el «islam», pero las complicaciones introducidas en esta religión por el nacionalismo, la lucha de clases, las experiencias individualizantes del amor, la cólera o el trabajo eran relativamente triviales para él. El carácter empobrecedor de esta inversión es particularmente evidente en *Whither Islam?*, de 1933, un volumen del cual Gibb fue el editor y al que contribuyó con un ensayo que da título a la obra (este libro también incluye un notorio artículo de Massignon sobre el islam norteafricano). La tarea de Gibb, según la comprendía él, era enjuiciar el islam, su situación presente y su posible porvenir. En esta tarea, las regiones individuales y manifiestamente diferentes del mundo islámico iban a ser más que refutaciones de la unidad del islam, ejemplos de ella. El propio Gibb propuso, a manera de introducción, una definición del islam; luego, en el artículo que

sirve de conclusión al ensayo pretende pronunciarse sobre su realidad actual y su futuro real. Como Macdonald, Gibb parece totalmente a gusto con la idea de un Oriente monolítico cuyas circunstancias existenciales no se pueden reducir fácilmente a la raza o a la teoría racial; al negarle resolutamente todo valor a la generalización racial, Gibb se sentía por encima de todo aquello que había sido más reprensible a las generaciones de orientalistas precedentes. Gibb tiene, por tanto, una visión generosa y comprensiva del universalismo del islam y de su tolerancia, las cuales permitieron a diferentes comunidades étnicas y religiosas coexistir en paz y democráticamente dentro de su imperio. Hay una nota de profetismo amenazante en Gibb cuando distingue a los sionistas y a los cristianos maronitas como las únicas comunidades étnicas del mundo islámico que son incapaces de aceptar la coexistencia.[94]

Sin embargo, el núcleo del argumento de Gibb es que el islam, quizá porque representa finalmente la preocupación exclusiva del oriental más que por la naturaleza, por lo invisible, el cual tiene una prioridad y un dominio últimos sobre la vida entera del Oriente islámico. Para Gibb, el islam *es* ortodoxia islámica, *es* también comunidad de creyentes, *es* vida, unidad, inteligibilidad y valores. *Es* también ley y orden, a pesar de las interrupciones de mal gusto de los yihadíes y de los agitadores comunistas. Al leer una página tras otra de la prosa de Gibb en *Whither Islam?* aprendemos que los nuevos bancos comerciales de Egipto y Siria son hechos islámicos o de iniciativa islámica; que las escuelas y el nivel creciente de alfabetización son realidades islámicas, también, como el periodismo, la occidentalización y las sociedades intelectuales. En ningún momento Gibb habla del colonialismo europeo cuando estudia el auge del nacionalismo y sus «toxinas». Nunca se le ocurre pensar que la historia del islam moderno podía ser más inteligible si se tuviera en cuenta su resistencia, política o no, al colonialismo, y le parece irrelevante indicar si los gobiernos «islámicos» de los que habla son republicanos, feudales o monárquicos.

El «islam», para Gibb, es una especie de superestructura puesta en peligro por la política (el nacionalismo, la agitación comunista, la

occidentalización) y por los peligrosos intentos musulmanes de interferir en su soberanía intelectual. En el párrafo siguiente, nótese cómo el término *religión* y sus cognados o afines dan el tono de la prosa de Gibb, a la vez que lo da también una cierta irritación decorosa a propósito de las presiones mundanas ejercidas sobre el «islam»:

> El islam, como religión, apenas ha perdido su fuerza, pero islam como árbitro de la vida social [en el mundo moderno] está siendo destronado; al lado de esto, o encima, nuevas fuerzas ejercen una autoridad que a veces está en contradicción con sus tradiciones y sus prescripciones sociales, pero que, sin embargo, son fuerzas que se labran su camino. Por decirlo en los términos más simples posible, lo que ha ocurrido es esto. Hasta hace poco, el musulmán corriente, ciudadano y campesino, no tenía ningún interés ni función políticos, no tenía un fácil acceso a ninguna literatura, excepto a la literatura religiosa, no tenía festivales ni vida comunitaria excepto la que se vinculaba con la religión, lo poco o nada que veía del mundo exterior, lo hacía a través de las lentes de la religión. *En consecuencia, para él la religión lo significaba todo.* Ahora, sin embargo, sobre todo en los países más avanzados, sus intereses se han extendido y sus actividades no están ya limitadas por la religión. Tiene inquietudes políticas; lee, o hace que le lean, una gran cantidad de artículos sobre temas de todo tipo que no tienen nada que ver con la religión, y en los que el punto de vista religioso no se menciona en absoluto y el veredicto depende de principios totalmente diferentes [...]».[95] [La cursiva está añadida.]

Hay que admitir que esta imagen es un poco difícil de concebir, ya que, a diferencia de cualquier otra religión el *islam es o significa todo.* Como descripción de un fenómeno humano, la hipérbole, creo, solo aparece en el orientalismo. La propia vida —la política, la literatura, la energía, la actividad, el crecimiento— es una intrusión (para un occidental) en esta totalidad oriental inimaginable. Pero en tanto que «complemento y contrapunto de la civilización europea», el islam en su forma moderna es, no obstante, un objeto útil: este es el núcleo de la declaración o proposición de Gibb sobre el islam moderno. En efecto, «según la perspectiva más amplia de la historia, lo que ahora

está sucediendo entre Europa y el islam es la reintegración de la civilización occidental, que fue artificialmente quebrantada por el Renacimiento y que reafirma ahora su unidad con una fuerza superior».[96]

A diferencia de Massignon, que no hace ningún esfuerzo por ocultar sus especulaciones metafísicas, Gibb enuncia las suyas como si se tratara de conocimientos objetivos (una categoría que él echa de menos en Massignon). Sin embargo, según casi todos los criterios, la mayor parte de las obras generales de Gibb sobre el islam *son* metafísicas, no solo porque usa abstracciones, como la de «islam», como si tuvieran un significado claro y distintivo, sino también porque nunca se ve con nitidez dónde, en el tiempo y en el espacio, se sitúa el «islam» de Gibb. Si, por un lado y siguiendo a Macdonald, sitúa al islam definitivamente fuera de Occidente, por otro, en gran parte de su obra, lo «reintegra» a Occidente. En 1955 hizo algunas aclaraciones sobre esta cuestión de interior-exterior: Occidente solo tomó del islam aquellos elementos no científicos que se habían derivado originariamente de Occidente, mientras que, al adoptar la ciencia islámica, Occidente simplemente seguía la ley según la dual «la ciencia natural y la tecnología [...] son indefinidamente transmisibles».[97] El resultado neto es que el islam en «el arte, la estética, la filosofía y el pensamiento religioso» es un fenómeno de segundo orden (ya que estos proceden de Occidente), y en lo que se refiere a la ciencia y a la técnica, un simple canal para los elementos que no son islámicos *sui generis*.

Cualquier claridad sobre lo que el islam es en el pensamiento de Gibb deberá encontrarse en el interior de estas limitaciones metafísicas y, de hecho, sus dos importantes obras de los años cuarenta *Modern Trends in Islam*, y *Mahommedanism: An Historical Survey* proporcionan bastante material sobre todo esto. En ambos libros, a Gibb le cuesta estudiar la crisis presente del islam, oponiendo su ser inherente y esencial a las tentativas modernas que se han realizado para modificarlo. Ya he mencionado antes la hostilidad de Gibb con respecto a las corrientes modernizadoras del islam y su obstinado compromiso con la ortodoxia islámica. Es momento ahora de mencionar la preferencia de Gibb por la palabra *mahometanismo* en vez de *is-*

lam (ya que, dice él, el islam realmente se basa en una idea de sucesión apostólica que culminó con Mahoma) y su afirmación de que la ciencia por excelencia del islam es el derecho, que muy pronto reemplazó a la teología. Lo que es verdaderamente curioso acerca de estas afirmaciones es que son enunciados sobre el islam hechos no sobre la base de la evidencia interna al islam, sino, más bien, sobre la de una lógica deliberadamente externa al islam. Ningún musulmán se llamará a sí mismo mahometano ni, como se sabe, sentirá necesariamente que el derecho sea más importante que la teología. Lo que hace Gibb es situarse, como erudito, dentro de las contradicciones que él mismo discierne en ese punto del «islam» en el que «hay una cierta dislocación no expresada entre el proceso formal exterior y las realidades interiores».[98]

El orientalista, por tanto, considera que su misión es explicar esta dislocación y, en consecuencia, decir la verdad sobre el islam que, por definición —ya que sus contradicciones inhiben su poder de autodiscernimiento—, el islam no puede explicar ni expresar. La mayor parte de las afirmaciones generales de Gibb sobre el islam proporcionan al islam unos conceptos que la religión o la cultura, de nuevo por *su* definición, no pueden abarcar. «La filosofía oriental nunca valoró la idea fundamental de justicia de la filosofía griega.» En cuanto a las sociedades orientales «a diferencia de las sociedades occidentales, [ellas] generalmente se han consagrado a sí mismas a construir organizaciones sociales estables [más que a] conformar sistemas ideales de pensamiento filosófico». La principal debilidad interna del islam es que «rompió la asociación entre las órdenes religiosas y las clases superiores y medias musulmanas».[99] No obstante, Gibb también es consciente de que el islam nunca se ha quedado aislado del resto del mundo y, por tanto, debe de estar sujeto a una serie de dislocaciones exteriores, de insuficiencias y de disyunciones entre él y el mundo. Así, dice que el islam moderno es el resultado de una religión clásica que entra en contacto asincrónico con las ideas occidentales románticas. Por reacción a este asalto, el islam desarrolla una escuela de modernistas cuyas ideas revelan desesperación, ideas adoptadas al mundo moderno: el mahdismo, el nacionalismo, el califato revivido.

Pero la reacción conservadora a este modernismo no está menos inadaptada a la modernidad, ya que ha generado una especie de ludismo estricto. Entonces nos preguntamos, ¿qué es el islam, a fin de cuentas, si no puede dominar sus dislocaciones internas ni tratar satisfactoriamente con su entorno? La respuesta se puede encontrar en el siguiente párrafo de *Modern Trends*:

> El islam es una religión viva y vital, que apela a los corazones, mentes y conciencias de cientos de miles de seres, les proporciona una norma según la cual vivir con honestidad, con sobriedad y con temor de Dios. No es el islam lo que está petrificado, sino sus formulaciones ortodoxas, su teología sistemática y su apología social. Aquí es verdaderamente donde se encuentran las dislocaciones, donde se siente el descontento de muchos de sus fieles más instruidos e inteligentes y donde el peligro para el futuro es más evidente. Ninguna religión puede, en última instancia, resistir la desintegración si una brecha perpetua separa las exigencias de su voluntad y el recurso al intelecto de sus fieles. El hecho de que el problema de la dislocación no haya sido todavía planteado por la gran mayoría de los musulmanes justifica la negación de los ulemas a dejarse presionar para tomar las medidas apresuradas que prescriben los modernistas; pero la extensión del modernismo es un aviso de que no podemos aplazar indefinidamente la reformulación.
>
> Al intentar determinar los orígenes y las causas de la petrificación de las fórmulas del islam, podemos, quizá, encontrar algunas claves que nos ayuden a responder a la cuestión que los modernistas plantean, y que hasta ahora no han sido capaces de contestar; la cuestión de la manera en que se pueden reformular los principios fundamentales del islam sin que sus elementos esenciales se vean afectados.[100]

La última parte de este fragmento es bastante familiar: hace pensar en la capacidad tradicional que ya tiene el orientalista para reconstruir y reformular Oriente dada la incapacidad de Oriente para hacerlo por sí mismo. En parte, pues, el islam de Gibb existe *antes que* el islam tal y como se practica, se estudia y se predica en Oriente. Pero este islam prospectivo no es una mera ficción orientalista derivada de sus

ideas: se fundamenta en un «islam» que —como no puede existir realmente— *apela* a toda una comunidad de creyentes. La razón de que el «islam» puede existir en la formulación más o menos futura que el orientalista hace de él es que en Oriente el islam es usurpado y traducido por el lenguaje de su clero, el cual hace un llamamiento al espíritu de la comunidad. Mientras la llamada sea silenciosa, el islam estará a salvo; cuando el clero reformador retoma su papel (legítimo) de reformular el islam para hacerlo capaz de entrar en la modernidad, comienza el problema. Y este problema es, naturalmente, la dislocación.

En la obra de Gibb, la dislocación designa algo más significativo que una supuesta dificultad intelectual interior al islam. Esta palabra denota, creo, el propio privilegio del orientalista y la propia posición en la que se sitúa para escribir, legislar y reformular el islam. Lejos de ser un discernimiento casual de Gibb, la dislocación es la vía epistemológica que le lleva hacia su tema y, en consecuencia, la plataforma de observación desde la cual podía tener una visión de conjunto del islam en todos sus escritos y en todos los puestos importantes e influyentes que ocupó. Entre el llamamiento silencioso del islam a una comunidad monolítica de creyentes ortodoxos y una articulación totalmente verbal del islam realizada por un cuerpo de activistas políticos engañado, burócratas desesperados y reformadores oportunistas, estaba Gibb y desde ahí escribió y reformuló. Escribió lo que el islam no podía decir y lo que el clero no quería decir. Lo que Gibb escribió iba de alguna manera por delante del islam; en ese sentido reconoció que en algún momento del futuro el islam podría decir lo que no podía decir entonces. En otro sentido importante, sin embargo, los escritos de Gibb sobre el islam se adelantaron a la religión en tanto que cuerpo coherente de creyentes «vivos», ya que sus obras podían abarcar el «islam» como un llamamiento silencioso hecho a los musulmanes *antes* de que su fe se convirtiera en un tema de discusión, de práctica o de debate en el mundo.

La contradicción en la obra de Gibb —ya que es una contradicción hablar del «islam» diciendo lo que no quiere decir su clero y lo que sus fieles laicos, si pudieran hablar, dirían— es atenuada de al-

gún modo por la actitud metafísica que predomina en su obra y que de hecho predomina en toda la historia del orientalismo moderno que él heredó a través de mentores como Macdonald. Oriente y el islam tienen una especie de categoría extra-real y reducida desde un punto de vista fenomenológico que los sitúa fuera del alcance de cualquiera que no sea un experto occidental. Desde el comienzo de la especulación occidental sobre Oriente, una de las cosas que Oriente no podía hacer era representarse a sí mismo. El testimonio de Oriente solo era creíble después de pasar a través del trabajo orientalista y refinado por él. La obra de Gibb pretende ser el islam (o el mahometanismo) *como es* y *como podría ser*. Desde un punto de vista metafísico —y solo metafísico—, él hace de la esencia y la potencialidad un solo hecho. Solo una actitud metafísica pudo producir los famosos ensayos de Gibb «The Structure of Religious Thought in Islam» o «An Interpretation of Islamic History» sin dejarse inquietar por la distinción entre conocimiento objetivo y subjetivo de la crítica de Gibb a Massignon.[101] Las afirmaciones sobre el «islam» se enuncian con una confianza y una serenidad verdaderamente olímpicas. No hay ninguna dislocación ni discontinuidad sentida entre las páginas de Gibb y el fenómeno que describe, ya que cada uno de ellos, según el propio Gibb, puede reducirse al otro. Así, el «islam» y la descripción que Gibb hace de él tienen una tranquilidad, una simplicidad discursiva cuyo factor común es la página bien ordenada del erudito inglés.

Concedo mucha importancia a la apariencia y al modelo elegido de la página orientalista como objeto impreso. En este libro he hablado de la enciclopedia alfabética de D'Herbelot, de las gigantescas hojas de la *Description de l'Égypte*, del cuaderno de laboratorio-museo de Renan, de las elipses y pequeños episodios de *Modern Egyptians*, de Lane, de los extractos antológicos de Sacy, etc. Estas páginas son signos de un cierto Oriente y de un cierto orientalista presentados al lector. Hay un orden en estas páginas por el cual el lector no solo aprehende «Oriente» sino también al orientalista como intérprete, exhibidor, personalidad, mediador y experto representativo (y representante). De una manera notoria Gibb y Massignon produjeron páginas que recapitulaban la historia de los escritos orienta-

listas en Occidente como si esta historia estuviera encarnada en diversos estilos genéricos y topográficos y reducida finalmente a la uniformidad de las monografías eruditas. El espécimen oriental, el exceso oriental, la unidad lexicográfica oriental, la serie oriental y el ejemplo oriental: todos estos han sido subordinados en Gibb y Massignon a la autoridad lineal y prosaica del análisis discursivo presentado en ensayos, en artículos cortos y en libros eruditos universitarios. En su época, desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta el principio de los años sesenta, tres formas principales de obras orientalistas se transformaron radicalmente: la enciclopedia, la antología y el relato personal. Su autoridad se redistribuyó, o se dispersó o se disipó para pasar a un comité de expertos (*The Encyclopaedia of Islam*, *The Cambridge History of Islam*) a un servicio de nivel menos elevado (enseñanza elemental de lenguas que no solo prepara para la diplomacia, como era el caso de la *Chrestomathie* de Sacy, sino para el estudio de la sociología, la economía o la historia) o a un dominio de revelaciones sensacionales (que tienen más que ver con personalidades o gobiernos —Lawrence es el ejemplo más evidente— que con la ciencia). Gibb, con su prosa tranquila y descuidada pero profundamente secuencial, y Massignon, con el instinto de un artista para quien ninguna referencia es demasiado extravagante mientras esté dominada por un talento interpretativo excéntrico, llevaron la autoridad esencialmente *ecuménica* del orientalismo europeo tan lejos como podía llegar. Después de ellos la nueva realidad —el nuevo estilo especializado— fue de manera general anglo-estadounidense y, hablando más estrictamente, el de las ciencias sociales estadounidenses. El viejo orientalismo se rompió en mil pedazos; sin embargo, cada uno de ellos todavía sirvió a los dogmas orientalistas tradicionales.

IV

La fase reciente

Desde la Segunda Guerra Mundial, y más exactamente a partir de las guerras arabo-israelíes, el árabe musulmán se ha convertido en una figura de la cultura popular estadounidense; del mismo modo, en el mundo académico, en el de la política y en el de los negocios se ha prestado mucha atención a los árabes. Esto simboliza el gran cambio que se produjo en la configuración internacional de fuerzas. Francia y Gran Bretaña ya no ocupan el centro de la escena política mundial; el Imperio estadounidense los ha desplazado. Todas las partes del mundo que antes estuvieron colonizadas están ahora vinculadas a Estados Unidos a través de una compleja red de intereses, y la proliferación de especialidades universitarias separa (y, sin embargo, conecta) todas las antiguas disciplinas filológicas creadas en Europa, como es el caso del orientalismo. El especialista en áreas culturales, como se llama hoy día, reivindica la competencia de un experto regional, que se pone al servicio del gobierno, del mundo de los negocios o de ambos. El conjunto de conocimientos cuasi materiales almacenados en los anales del orientalismo europeo moderno —tal y como consta, por ejemplo, en el registro que Jules Mohl hizo en el siglo XIX— se disolvió y se ha puesto de nuevo en circulación con nuevas formas. Toda una serie de representaciones híbridas de Oriente habitan la cultura. Japón, Indochina, India, Pakistán: sus representaciones han tenido y siguen teniendo grandes repercusiones, y han sido estudiadas y discutidas en muchos lugares por razones evidentes. El islam y los árabes tienen su propia representación también, y nos ocuparemos de ella aquí tratándolos como aparecen, con esa persistencia fragmentaria —aunque de una poderosa coherencia ideológi-

ca— que ha sido poco discutida y dentro de la cual el orientalismo europeo tradicional, en Estados Unidos, se ha readaptado.

1. *Imágenes populares y representaciones científicas*

A continuación voy a exponer algunos ejemplos sobre cómo se representa al árabe hoy día. Nótese hasta qué punto «el árabe» parece dispuesto a acoplarse a las transformaciones y reducciones —todas de una clase especialmente tendenciosa— a las que de modo constante se le fuerza. El disfraz que se había pensado para la décima reunión de alumnos de la Universidad de Princeton se tenía preparado antes de la guerra árabe-israelí en junio de 1967. El disfraz elegido —sería un error describirlo como algo más que una cruda sugerencia— era el de árabe: una túnica, el tocado y las sandalias. Justo después de la guerra, cuando se empezó a percibir que el tema árabe era embarazoso, se decidió hacer un cambio en el programa de la reunión. El plan original había sido llevar el disfraz a la reunión; el cambio suponía que la clase debía marchar en procesión con las manos sobre la cabeza en un gesto abyecto de derrota. En esto era en lo que se habían convertido los árabes. Habían dejado de ser el vago estereotipo de unos nómadas camelleros para pasar a ser una caricatura aceptada que los mostraba como la imagen misma de la incompetencia y de la derrota; este era todo el margen que se les daba.

Sin embargo, después de la guerra de 1973 los árabes empezaron a perfilarse como una gran amenaza. Aparecían constantemente dibujos que mostraban a un *sheij* árabe de pie al lado de un surtidor de gasolina. Estos árabes, no obstante, eran claramente «semitas»: sus agudas narices de gancho y su malvada sonrisa bajo el bigote recordaban a una población no semita que los «semitas» estaban detrás de «todos» nuestros problemas. En este caso, el problema era principalmente la escasez de petróleo. El ánimo popular antisemita se transfirió suavemente del judío al árabe, ya que la figura era más o menos la misma.

Así, si alguna vez se presta atención al árabe es siempre como un

valor negativo. Se le considera un elemento perturbador de la existencia de Israel y de Occidente o, desde otra perspectiva, un obstáculo insalvable para la creación del Estado de Israel en 1948. En la medida en que este árabe tenga cualquier historia, esta es una parte de la historia que le ha dado (o que le ha quitado, la diferencia es mínima) la tradición orientalista y después la tradición sionista. Palestina era considerada —por Lamartine y los primeros sionistas— un desierto vacío que esperaba que le llegara el momento de florecer; se suponía que los habitantes que podía haber allí eran nómadas sin importancia que no tenían ningún derecho sobre la tierra y, por tanto, ninguna realidad cultural o nacional. Así, el árabe se concibió a partir de entonces como una sombra que seguía los pasos de los judíos. En esta sombra —porque los árabes y los judíos eran orientales semitas— se podía situar cualquier tipo de desconfianza tradicional y latente que el occidental pudiera sentir hacia Oriente. En efecto, el judío de la Europa prenazi se ha bifurcado: lo que ahora nos encontramos es un héroe judío conformado a partir de un culto reconstruido del orientalista-aventurero-pionero (Burton, Lane, Renan), y su sombra rastrera, misteriosamente temible, que es el árabe oriental. Aislado de todo salvo del pasado que la polémica orientalista creó para él, el árabe está encadenado a un destino que le fija y le condena a una serie de reacciones periódicamente castigadas por lo que Barbara Tuchman llama con un nombre teológico «la terrible y rápida espada de Israel».

Además de su antisionismo, el árabe es un abastecedor de petróleo. Esta es otra característica negativa, ya que en la mayor parte de las disertaciones sobre el petróleo árabe, se hace corresponder el boicot de 1973-1974 (que principalmente benefició a las compañías petrolíferas occidentales y a una pequeña elite de gobernantes árabes), con la ausencia de cualquier cualificación moral árabe para poseer esa vasta reserva de petróleo. Sin los eufemismos habituales, la cuestión que normalmente se plantea es si gente como los árabes tienen el derecho de mantener al mundo desarrollado (libre, democrático y moral) amenazado. De este tipo de cuestiones se pasa con frecuencia a la sugerencia de que los marines podrían invadir los campos petrolíferos árabes.

En el cine y en la televisión, el árabe se asocia con la lascivia o con una deshonestidad sanguinaria. Aparece como un degenerado hipersexual, bastante capaz, es cierto, de tramar intrigas tortuosas, pero esencialmente sádico, traidor y vil. Comerciante de esclavos, camellero, traficante, canalla subido de tono: estos son algunos de los papeles tradicionales que los árabes desempeñan en el cine. El líder árabe (líder de indeseables, piratas e «indígenas» insurgentes) se puede ver con frecuencia chillando al héroe y a la rubia occidentales capturados (y llenos de santidad): «Mis hombres os van a matar, pero antes se quieren divertir un poco». Mientras habla, echa una mirada maliciosa a la rubia: esta es una imagen degradada del *sheij* de Valentino que está en circulación. En los resúmenes de actualidad y en las fotografías de prensa, los árabes aparecen siempre en multitudes, sin ninguna individualidad, ninguna característica o experiencia personal. La mayoría de las imágenes representan el alcance y la miseria de la masa o sus gestos irracionales (y de ahí desesperadamente excéntricos). Detrás de todas estas imágenes está la amenaza del *yihad*; su consecuencia inmediata es el temor a que los musulmanes (o árabes) invadan el mundo.

Los libros y artículos sobre el islam y los árabes que se publican regularmente no se diferencian en absoluto de las virulentas polémicas antiislámicas de la Edad Media y del Renacimiento. No existe ningún otro grupo étnico o religioso sobre el que se pueda decir o escribir cualquier cosa sin tropezar con ninguna objeción o protesta. La guía del curso 1975 publicada por los estudiantes no graduados del Columbia College decía, a propósito de los cursos de árabe, que una de cada dos palabras en esta lengua tenía que ver con la violencia, y que el espíritu árabe, según lo «refleja» la lengua, está siempre lleno de afectación. En un reciente artículo escrito por Emmett Tyrrell en *Harper's Magazine*, la calumnia racista está todavía más marcada. Dice que los árabes son básicamente asesinos y que la violencia y el fraude se los transmiten unos a otros a través de los genes.[102] Un estudio titulado *The Arabs in American Textbooks* revela una serie de errores sorprendentes y unas representaciones de un grupo étnico-religioso que hacen gala de una gran dureza e insensibilidad. Un

manual afirma que «poca gente de esta zona [árabe] sabe siquiera que hay una mejor forma de vida» y luego sigue preguntando de manera desarmante: «¿Qué mantiene a los pueblos de Oriente Próximo juntos?». La respuesta que da sin dudar ni un momento es: «El lazo más fuerte es la hostilidad de los árabes —su odio— hacia los judíos y hacia el Estado de Israel». En otro libro encontramos esta materia sobre el islam: «La religión musulmana, llamada islam, empezó en el siglo VII. La empezó un rico negociante de Arabia llamado Mahoma. Se decía profeta. Encontró seguidores entre otros árabes; les dijo que ellos habían sido elegidos para gobernar el mundo». A este trozo de ciencia le sigue otro igualmente preciso: «Poco después de la muerte de Mahoma, sus enseñanzas se anotaron en un libro llamado Corán. Se convirtió en el libro sagrado del islam».[103]

Estas crudas, y a veces simplistas, ideas se veían apoyadas y no contradichas por el universitario cuyo trabajo era estudiar el Oriente Próximo árabe. (Merece la pena señalar de pasada que la ceremonia de Princeton a la que me he referido antes tuvo lugar en una universidad que se enorgullece de su departamento de estudios sobre Oriente Próximo, departamento que se fundó en 1927 y que es el más antiguo de Estados Unidos.) Tomemos como ejemplo el informe escrito en 1967 por Morroe Berger, profesor de sociología y estudios de Oriente Próximo en Princeton, a petición del Departamento de Salud, Educación y Asistencia Social; era entonces presidente de la Middle East Studies Association (MESA), una asociación profesional de eruditos que se ocupaba de todos los aspectos de Oriente Próximo «en primer lugar desde el nacimiento del islam y desde el punto de vista de la ciencia social y de las disciplinas humanísticas»,[104] y fundada en 1967. Él tituló su artículo «Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs», que fue publicado en el segundo número de *MESA Bulletin*. Después de examinar la importancia estratégica, económica y política de la región para Estados Unidos y de aprobar los diferentes proyectos del gobierno de Estados Unidos y de las fundaciones privadas para apoyar los programas en las universidades —el National Defense Education Act de 1958 (una iniciativa directamente inspirada por el *Sputnik*), el estado de relaciones entre

el Social Sciences Research Council y los estudios sobre Oriente Próximo, etc.—, Berger llega a las siguientes conclusiones:

> El Oriente Próximo y el África del norte modernos no son el centro de grandes logros culturales y no es probable que lo lleguen a ser en un futuro inmediato. El estudio de la región o de sus lenguas, por tanto, no recompensa al investigador en lo que se refiere a la cultura moderna.
>
> [...] Nuestra región no es un centro de poder político ni tiene la posibilidad de serlo [...]. Oriente Próximo (en menor medida que África del norte) ha visto reducida su importancia política (e incluso sus «titulares» y «problemas») en favor de Estados Unidos, África, América Latina y Extremo Oriente.
>
> [...] Así, el Oriente Próximo de hoy cumple muy escasamente los requisitos que parecen importantes para llamar la atención de los eruditos. Esto no disminuye la validez o el valor intelectual de los estudios sobre esta región ni afecta a la calidad del trabajo que hacen los eruditos. Sin embargo, limita, y de esto deberíamos ser conscientes, la capacidad del campo para crecer en número de estudiantes y de profesores.[105]

Como profecía, este texto es lamentable; lo que lo hace todavía más desafortunado es que Berger había sido elegido no solo porque era un experto en el Oriente Próximo moderno, sino también —como se indica claramente en la conclusión de su informe— porque se suponía que estaba en una buena posición para predecir su futuro y el de la política futura. Creo que su incapacidad para ver que Oriente Próximo tenía una gran significación política y, potencialmente, un gran poder político no es una aberración fortuita. Sus dos principales errores, en el primer párrafo y en el último, se derivan genealógicamente de la historia del orientalismo tal y como la hemos expuesto. En lo que Berger dice acerca de la ausencia de grandes logros culturales y en lo que concluye sobre el estudio futuro —que Oriente Próximo no llama la atención de los eruditos por su debilidad intrínseca— tenemos una duplicación exacta de la opinión orientalista canónica de que los semitas nunca crearon una gran cultura y de que, como Re-

nan dijo con frecuencia, el mundo semítico estaba demasiado empobrecido como para atraer la atención universal. Además, al hacer estos juicios consagrados por el uso y al estar totalmente ciego ante lo que tenía delante —después de todo Berger no escribía hace cincuenta años, sino durante el período en el que Estados Unidos importaba ya el 10 por ciento de su petróleo de Oriente Próximo y cuando sus inversiones estratégicas y económicas en la zona eran enormes— Berger estaba asegurando su propia posición central como orientalista. En efecto, lo que dice es que sin su mediación, sin su papel interpretativo, la región no se podría comprender y esto se debía, en parte, a que solo un orientalista era capaz de interpretar Oriente ya que Oriente era radicalmente incapaz de interpretarse a sí mismo.

El hecho de que Berger no fuera un orientalista clásico (no lo era y no lo es) cuando escribió esto, sino un sociólogo profesional, no disminuye la magnitud de su deuda con el orientalismo y sus ideas. Entre estas ideas se encuentra una antipatía especialmente legitimada hacia la materia de su estudio que se ve degradada por ella. Este sentimiento es tan fuerte que oscurece las realidades que tiene ante sus ojos y, lo que todavía es más sorprendente, le lleva a preguntarse por qué, si Oriente Próximo «no es un centro de grandes logros culturales», debe recomendar a alguien que dedique su vida, como él ha hecho, a estudiar esa cultura. Los eruditos —en mayor medida que, por ejemplo, los doctores— estudian lo que les gusta y lo que les interesa; solo un exagerado sentido del deber cultural puede llevar a un erudito a estudiar algo de lo que no tiene una buena opinión. Pero es justamente este sentido del deber lo que el orientalismo ha fomentado, porque durante generaciones la cultura en su conjunto ha situado al orientalista sobre unas barricadas, desde donde, a través de su trabajo profesional, se enfrentaba a Oriente —a su barbarie, sus excentricidades y su desorden— y lo mantenía a raya en beneficio de Occidente.

Menciono a Berger como ejemplo de la actitud académica hacia el Oriente islámico y como ejemplo de cómo una perspectiva erudita puede apoyar las caricaturas que propaga la cultura popular. No obstante, Berger representa también las transformaciones más corrien-

tes que sufre el orientalismo; su conversión de una disciplina fundamentalmente filológica y desde una aprehensión vaga y general de Oriente, a una ciencia social y especializada. Ningún orientalista trata ya en sus inicios de conocer las lenguas esotéricas de Oriente, sino que comienza por adquirir una formación en ciencias sociales para luego «aplicar» su ciencia a Oriente o a cualquier otro lugar. Esta es la contribución específica de Estados Unidos a la historia del orientalismo y puede fecharse, *grosso modo*, a partir del período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos ocupa la posición que acaban de dejar Gran Bretaña y Francia. Con anterioridad a este momento excepcional, la experiencia americana en Oriente se limitaba a algunos ejemplos aislados en la cultura, como Melville, quien se interesó por él, algunos cínicos, como Mark Twain, que lo visitaron y escribieron sobre él, los trascendentalistas, que vieron afinidades entre el pensamiento indio y el suyo propio y unos cuantos estudiantes de teología y de estudios bíblicos, que estudiaron las lenguas orientales bíblicas. Hubo también algunos encuentros diplomáticos y militares ocasionales con los piratas de la barbarie y gentes de su calaña y también se llevó a cabo una rara expedición naval al Extremo Oriente; naturalmente, también estaban allí, como en todas partes, los misioneros. Sin embargo, no había una tradición profundamente sentida de orientalismo y, en consecuencia, en Estados Unidos el conocimiento sobre Oriente nunca pasó, como hizo en Europa, por los procesos de refinamiento, división y reconstrucción que empezaron con el estudio filológico. Además, tampoco existió una inversión imaginaria, quizá porque la frontera estadounidense que contaba era la que tenía con el Oeste. Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, Oriente se convirtió, más que en la cuestión religiosa que había sido durante siglos para Europa, en una cuestión administrativa y política. Entraron en escena el nuevo científico social y el nuevo experto sobre cuyos hombros iba a recaer el peso del orientalismo. En su momento, como veremos, realizaron tales cambios que el orientalismo se transformó en algo difícil de reconocer. En cualquier caso, el nuevo orientalista retomó las actitudes culturales hostiles y las mantuvo.

Un aspecto sorprendente de la atención que las nuevas ciencias sociales estadounidenses prestan a Oriente es que evita la literatura. Podemos leer páginas y páginas escritas por expertos en el Oriente Próximo moderno sin encontrar nunca ni la más mínima referencia a la literatura. Lo que parece ser mucho más importante para el experto regional son los «hechos» que un texto literario quizá puede distorsionar. El efecto que tiene esta importante omisión de la conciencia estadounidense moderna sobre el Oriente árabe o islámico es mantener a esta región y a sus gentes conceptualmente mutiladas y reducidas a «actitudes», a «tendencias» y a estadísticas; en resumen, mantenerlas deshumanizadas. Cualquier poeta o escritor árabe —que son muy numerosos— escribe sobre sus experiencias, sus valores y su humanidad (por muy extraño que pueda parecer), y de esta manera perturba de modo eficaz los diversos esquemas (imágenes, estereotipos y abstracciones) por los que se representa a Oriente. Un texto literario habla más o menos de la realidad viva. Su fuerza no reside en que sea árabe, francés o inglés; su fuerza está en el poder y en la vitalidad de las palabras que, por introducir una metáfora de Flaubert extraída de *La tentación de san Antonio*, arrancan a los ídolos de los brazos de los orientalistas y les hacen abandonar esas abominables criaturas —que son sus ideas sobre Oriente— que intentan hacer pasar por Oriente.

El hecho de que la literatura esté ausente en los estudios estadounidenses contemporáneos sobre Oriente Próximo y de que la filología ocupe una posición bastante precaria ilustra una nueva excentricidad del orientalismo; y, en realidad, el uso que hago de este último término es anómalo, pues lo que hacen hoy los expertos académicos en Oriente Próximo se parece muy poco al orientalismo tradicional que terminó con Gibb y Massignon. Los principales aspectos que se reproducen son una cierta hostilidad cultural y un sentimiento que se fundamenta más en la competencia del «experto» que en la de la filología. Desde un punto de vista genealógico, el orientalismo estadounidense moderno se deriva de varias jerarquías como las escuelas de lenguas del ejército establecidas durante y después de la guerra, un repentino interés gubernamental y empresarial en el mundo no occi-

dental durante el período de posguerra, la guerra fría con la Unión Soviética y una actitud misionera residual hacia los orientales a quienes consideraban listos para reeducarlos. El estudio no filológico de lenguajes esotéricos orientales era útil por obvias razones estratégicas rudimentarias; pero también era provechoso para dar un estatus de autoridad, casi místico, al experto, quien en demasiadas ocasiones debía tratar, con mucha pericia, con un material excesivamente oscuro.

En la jerarquía de las ciencias sociales, el estudio del lenguaje no es más que un mero instrumento para conseguir objetivos mayores, pero ciertamente no para leer textos literarios. En 1958, por ejemplo, el Middle East Institute —organismo cuasi gubernamental creado para fomentar y supervisar las investigaciones sobre Oriente Próximo— publicó un *Report on Current Research*. La contribución al «estado actual de los estudios árabes en Estados Unidos» (realizado, curiosamente, por un profesor de hebreo) tiene como prólogo un epígrafe que anuncia que «el conocimiento de lenguas extranjeras no es solo del dominio de los estudios literarios; es una útil herramienta de trabajo para ingenieros, economistas, científicos sociales y muchos otros especialistas». El informe completo destaca la importancia del árabe para los ejecutivos de compañías petrolíferas, los técnicos y el personal militar. Sin embargo, el punto más importante que trata el informe se resume en estas tres frases: «Las universidades rusas ahora están formando muchas personas que hablan árabe con fluidez. Rusia se ha dado cuenta de lo importante que es dirigirse al espíritu de los hombres utilizando su propia lengua. Estados Unidos no debe esperar más para desarrollar sus programas de lenguas modernas».[106] Así, las lenguas orientales pasan a ser parte de algún objetivo político —como, hasta cierto punto, siempre han sido— o parte de algún esfuerzo continuo de propaganda. En ambos casos, el estudio de las lenguas orientales se convierte en un instrumento de las tesis de Harold Lasswell sobre la propaganda, en las que lo que cuenta no es lo que la gente es, o piensa, sino lo que se le puede hacer ser o pensar:

> El punto de vista del propagandista combina, en realidad, el respeto por la individualidad con la indiferencia por la democracia formal. El respeto por la individualidad proviene de la dependencia que se establece entre las operaciones a gran escala y el apoyo que reciben de la masa y de la experiencia de las diversas preferencias humanas. [...] Este interés por los hombres en masa no responde a ningún dogmatismo democrático basado en la creencia de que los hombres son los mejores jueces de sus propios intereses. El propagandista moderno, como el psicólogo moderno, reconoce que los hombres a menudo son malos jueces de sus propios intereses, que van revoloteando de una opción a otra sin una razón sólida o que se reenganchan tímidamente a los fragmentos de alguna rosa fosilizada del pasado. Calcular la posibilidad de transformar de manera duradera los hábitos y los valores implica mucho más que evaluar cuáles son las preferencias de los hombres en general. Significa tener en cuenta la red de relaciones en la que los hombres están atrapados, buscar signos de preferencia que puedan no reflejar ninguna deliberación y dirigir un programa hacia una solución que en realidad sea apropiada. [...] Con respecto a los ajustes que necesita una acción de masas, la labor del propagandista es inventar símbolos objetivos que tengan el doble papel de facilitar la adopción y la adaptación. Estos símbolos deben inducir espontáneamente a la aceptación. [...] Continúa con que la dirección ideal es controlar la situación no de manera impositiva, sino por adivinación. [...] El propagandista da por supuesto que el mundo es totalmente causal, pero que solo parcialmente es predecible [...].[107]

La adquisición de una lengua extranjera es, pues, un elemento que forma parte de un asalto sutil contra las poblaciones, igual que el estudio de una región extranjera se convierte en un programa de control por adivinación.

Este programa, sin embargo, debe conservar siempre un barniz liberal que normalmente se deja en manos de los eruditos, hombres de buena voluntad o entusiastas. La idea es que, al estudiar a los orientales, a los musulmanes o a los árabes, «nosotros» podemos llegar a conocer otro pueblo, su forma de vida y pensamiento, etc. Con este objetivo, siempre es mejor dejarles hablar por sí mismos, representarse (aunque tras esta ficción esté la frase de Marx —con la que

Lasswell está de acuerdo— a través de Luis Napoleón: «No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados»), pero solamente hasta cierto punto y de manera particular. En 1973, durante los angustiosos días de la guerra árabe-israelí, el *New York Times Magazine* había solicitado dos artículos, uno que representara el lado israelí del conflicto y otro el árabe. El primero se lo encargó a un jurista israelí, el segundo a un ex embajador estadounidense en un país árabe que no tenía ninguna formación en estudios orientales. Para no pasar inmediatamente a la simple conclusión de que se creía que los árabes eran incapaces de representarse a sí mismos, haríamos bien recordando que tanto árabes como judíos, en este caso, eran semitas (en el amplio sentido cultural del que he hablado) y que ambos *estaban siendo representados* para un público occidental. Vale la pena ahora recordar el episodio de Proust en el que describe la entrada de un judío a un salón de la aristocracia:

> Los romanos, los egipcios y los turcos pueden odiar a los judíos. Pero en un salón francés las diferencias entre estos pueblos apenas son perceptibles, y un israelita haciendo su entrada como si saliera de las profundidades del desierto, con el cuerpo doblado como el de una hiena, la nuca inclinada oblicuamente y esparciendo con orgullo *salams* satisface completamente el gusto por lo oriental [*un goût pour l'orientalisme*].[108]

2. *La política de relaciones culturales*

Es verdad que Estados Unidos no ha llegado a ser un imperio mundial hasta el siglo XX, pero también es verdad que el modo en que se interesó por Oriente durante el siglo XIX supuso una preparación para su posterior interés imperial. Dejemos aparte las campañas contra los piratas de Berbería de 1801 y 1815, y consideremos la fundación de la American Oriental Society en 1842. En su primera reunión anual de 1845, su presidente, John Pickering, expuso claramente que Estados Unidos se proponía estudiar Oriente, para seguir el ejemplo de las

potencias imperiales europeas. El mensaje de Pickering decía que la estructura de los estudios orientales —entonces y ahora— era política y no simplemente erudita. Podemos observar en el siguiente resumen cómo sus argumentos en favor del orientalismo no ofrecen ninguna duda con respecto a sus intenciones:

> En la primera reunión anual de la American Oriental Society en 1843, el presidente Pickering comenzó su notorio resumen del campo que se proponía cultivar llamando la atención sobre las circunstancias particularmente favorables del momento, la paz que reinaba en todas partes, el libre acceso a los países orientales y las grandes facilidades de comunicación. La Tierra parecía tranquila en los tiempos de Metternich y Luis Felipe. El Tratado de Nankín había abierto las puertas de China. Los buques que navegaban sobre el océano habían adoptado la propulsión a hélice. Morse había terminado su telégrafo y ya había propuesto la colocación de un cable transatlántico. Los objetivos de la sociedad eran cultivar el aprendizaje de las lenguas asiáticas, africanas y polinesias y en todo lo referente a Oriente, crear en el país un gusto por los estudios orientales, publicar textos, traducciones y ponencias y reunir una biblioteca y un gabinete. La mayor parte de este trabajo se ha realizado en el campo asiático, y particularmente en el sánscrito y las lenguas semíticas.[109]

Metternich, Luis Felipe, el Tratado de Nankín y la propulsión a hélice dan una idea de la constelación imperial que facilitaba la penetración euro-americana en Oriente, y que de hecho nunca ha cesado. Incluso los legendarios misioneros estadounidenses que fueron a Oriente Próximo durante los siglos XIX y XX consideraron que su papel había sido determinado no tanto por Dios como por *su* Dios, *su* cultura y *su* destino.[110] Las primeras instituciones misioneras —imprentas, escuelas, universidades, hospitales, etc.— contribuyeron, naturalmente, al bienestar de la región, pero debido a su carácter específicamente imperial y al apoyo que recibían del gobierno de Estados Unidos, estas instituciones no fueron diferentes de sus simétricas francesas y británicas. Durante la Primera Guerra Mundial, entre las razones que pesaron para que Estados Unidos entrara en la gue-

rra figuraba su interés político por el sionismo y Palestina (interés que con el tiempo cada vez sería mayor). Las discusiones con los británicos antes y después de la Declaración Balfour (noviembre de 1917) reflejan la seriedad con que Estados Unidos se tomó la declaración.[111] Durante la Segunda Guerra Mundial y después de ella, los intereses de Estados Unidos en Oriente Próximo crecieron con bastante rapidez. El Cairo, Teherán y África del norte eran importantes escenarios de la guerra, y en ese decorado, con la explotación de sus recursos petrolíferos, estratégicos y humanos que habían comenzado Gran Bretaña y Francia, Estados Unidos se preparaba para ejercer su nuevo papel imperial después de la guerra.

Uno de los aspectos de este papel, y no el menos importante, era «la política de relaciones culturales», según lo definió Mortimer Graves en 1950. En su opinión, parte de esta política consistía en procurarse «todas las publicaciones interesantes escritas en alguna de las lenguas importantes de Oriente Próximo a partir de 1900», tentativa que «nuestro Congreso debería reconocer como una de las medidas que hay que adoptar para afianzar la seguridad de nuestro país». Lo que claramente estaba en juego, dijo Graves (hablando, a oídos muy receptivos, por cierto), era la necesidad de que «los estadounidenses comprendan mucho mejor las fuerzas que están compitiendo con nuestras ideas en Oriente Próximo. Las principales, evidentemente, son el comunismo y el islam».[112] A partir de esta preocupación, y como una adición contemporánea a la American Oriental Society, que se inclinaba más hacia el pasado, nació un enorme aparato de investigación sobre Oriente Próximo. El modelo, tanto por su actitud francamente estratégica como por su sensibilidad para los asuntos políticos y de seguridad (y no por su pura erudición, como con frecuencia se pretende) fue el Middle East Institute, fundado en Washington en 1946 bajo los auspicios del gobierno federal, por no decir en su seno o por él.[113] A partir de estas organizaciones fueron apareciendo la Middle East Studies Association, el poderoso apoyo de la Fundación Ford y de otras fundaciones, los diversos programas federales de ayuda a las universidades, varios proyectos federales de investigación, proyectos de investigación establecidos por entidades tales como el

Departamento de Defensa, la RAND Corporation y el Hudson Institute y los esfuerzos hechos por los bancos, las compañías petroleras, las multinacionales, etc. No creo que sea minimizar las cosas decir que todo esto conserva, tanto por su funcionamiento general como por sus detalles, el punto de vista orientalista tradicional que se había desarrollado en Europa.

El paralelismo entre el proyecto imperialista europeo y el estadounidense en Oriente (tanto en Oriente Próximo como en el Extremo Oriente) es muy claro. Lo que tal vez sea menos obvio es, primero, hasta qué punto la tradición europea de erudición orientalista fue si no retomada, al menos acomodada, normalizada, domesticada, popularizada y mantenida dentro del florecimiento que durante la época de posguerra tuvieron los estudios sobre Oriente Próximo en Estados Unidos; y segundo, hasta qué punto la tradición europea ha dado lugar en Estados Unidos a una actitud coherente en la mayor parte de los eruditos, de las instituciones, de los estilos de discurso y de las orientaciones, aun a pesar de la aparición y el uso en ese mismo momento en las ciencias sociales de unos refinamientos y unas técnicas de apariencia (de nuevo) extraordinariamente sutiles. Ya he expuesto las ideas de Gibb. Sin embargo, debo señalar que a mediados de los cincuenta Gibb fue nombrado director del Harvard Center for Middle East Studies, puesto desde el cual sus ideas y su estilo ejercieron una influencia importante. La presencia de Gibb en Estados Unidos no tuvo la misma repercusión que la de Philip Hitti en Princeton desde finales de los años veinte. El Departamento de Princeton produjo un numeroso grupo de eruditos importantes, y la particular calidad de sus estudios orientales fomentó el interés erudito por el tema. Por otro lado, Gibb tuvo un contacto más real con los aspectos políticos del orientalismo; su posición en Harvard, mucho más que la de Hitti en Princeton, enfocó el orientalismo hacia una aproximación a la guerra fría a través de los estudios de áreas culturales.

La obra personal de Gibb, sin embargo, no empleaba abiertamente el lenguaje del discurso cultural de la tradición de Renan, Becker y Massignon. Pero encontramos que dicho discurso, su aparato intelectual y sus dogmas están muy presentes principalmente (aunque no

exclusivamente) en el trabajo y la autoridad institucional de Gustave von Grunebaum en Chicago y después en UCLA. Gustave von Grunebaum llegó a Estados Unidos con la corriente inmigratoria intelectual de eruditos europeos que huían del fascismo.[114] Desde entonces produjo una *oeuvre* orientalista sólida que se concentró en el islam como cultura holística, y sobre la cual continuó haciendo, a lo largo de su carrera, generalizaciones esencialmente reduccionistas y negativas. Su estilo, en el que a menudo encontramos indicios caóticos de su polimatía austrogermana y de los prejuicios canónicos seudocientíficos del orientalismo francés, inglés e italiano, que él absorbió, y un esfuerzo casi desesperado por seguir siendo el erudito-observador imparcial, es de muy difícil comprensión. En una página típica suya, en la que trata la imagen que el islam tiene de sí mismo, reúne media docena de referencias a textos islámicos de tantos períodos como puede y también referencias a Husserl, a los presocráticos, a Lévi-Strauss y a diferentes investigadores estadounidenses de ciencias sociales. No le supone ningún problema pensar que el islam es un fenómeno unitario, a diferencia de todas las demás religiones y civilizaciones; a partir de ahí, expone que no es humano, que es incapaz de desarrollarse, de conocerse a sí mismo, de ser objetivo y que no es creativo ni científico, pero sí autoritario. Veamos dos fragmentos característicos de su obra. Debemos recordar que Von Grunebaum escribía con la especial autoridad con la que contaba un erudito europeo en Estados Unidos, que enseñaba, administraba y concedía becas a un gran número de eruditos de la disciplina:

> Es esencial darse cuenta de que la civilización musulmana es una entidad cultural que no comparte nuestras aspiraciones básicas. No tiene ningún interés vital hacer un estudio estructurado de otras culturas, como fin o como medio, para comprender con mayor claridad su carácter y su historia. Si esta observación fuera válida solamente para el islam contemporáneo, nos inclinaríamos a vincularla con el estado profundamente perturbador del islam que no le permite ver más allá de sí mismo a no ser que se vea obligado a ello. Pero como también es válida para el pasado, quizá podamos intentar vincularla con

> el antihumanismo fundamental de esta civilización [islámica], es decir, con el rechazo resuelto a aceptar que el hombre, no importa hasta qué punto, es el árbitro o la medida de las cosas, y la tendencia a quedarse satisfechos con la verdad considerada como la descripción de las estructuras mentales o, en otras palabras, con la verdad psicológica.
>
> [El nacionalismo árabe o islámico] carece, a pesar de que ocasionalmente lo utiliza como un tópico, del concepto de derecho divino de una nación, carece de una ética formativa y, también, carece de la creencia en el progreso mecanicista de finales del siglo XIX; y, sobre todo, carece del vigor intelectual que posee todo fenómeno primario. Tanto el poder como la voluntad de poder son fines en sí mismos [parece que esta frase no es útil para su razonamiento, pero le da a Von Grunebaum, sin duda, la seguridad de que habla del islam con sabiduría y no con maldad]. El resentimiento con respecto a las afrentas políticas [que siente el islam] engendra impaciencia e impide que las esferas intelectuales hagan planes y análisis a largo plazo.[115]

En cualquier otro contexto, este tipo de escritos sería calificado de polémico. En el contexto orientalista, por supuesto, es relativamente ortodoxo, y pasa por ser la sabiduría canónica dentro de los estudios estadounidenses sobre Oriente de después de la Segunda Guerra Mundial, debido en parte al prestigio cultural que se atribuía a los eruditos europeos. No obstante, hay que señalar que la obra de Von Grunebaum es aceptada en la disciplina sin la menor crítica, a pesar de que la propia disciplina ya no es capaz hoy de producir hombres como él. Solo un erudito ha hecho una crítica seria a las ideas de Von Grunebaum: Abdallah Laroui, un intelectual marroquí teórico, político e historiador.

Laroui se sirve del motivo de la repetición reduccionista que Von Grunebaum utiliza en su obra como instrumento práctico para hacer un estudio crítico antiorientalista y, en conjunto, hace un trabajo impresionante. Se pregunta por qué la obra de Von Grunebaum es reduccionista a pesar de la enorme cantidad de detalles que presenta y de su aparente alcance. Laroui dice: «Los calificativos que Von Grunebaum atribuye a la palabra islam (medieval, clásico, moderno) son neutros o inclu-

so superficiales. No hay ninguna diferencia entre el islam clásico y el islam medieval o el islam normal y corriente [...]. Solo hay, por tanto, [según Von Grunebaum] un islam que se transforma [...]».[116] El islam moderno, de acuerdo con Von Grunebaum, rechaza Occidente porque sigue siendo fiel a su aspiración fundamental, pero solo se puede modernizar reinterpretándose a partir del punto de vista occidental, lo que naturalmente es imposible, como lo muestra Von Grunebaum. Al exponer las conclusiones de Von Grunebaum que se acumulan para formar un retrato del islam en el que este aparece como una cultura incapaz de innovar, Laroui no menciona el hecho de que la necesidad que tiene el islam de emplear métodos occidentales para progresar se ha convertido, como idea y quizá debido a la gran influencia de Von Grunebaum, casi en una perogrullada dentro del campo de los estudios de Oriente Próximo. (Por ejemplo, David Gorden, en su libro *Self Determination and History in the Third World*,[117] incita a los árabes, africanos y asiáticos a la «madurez», y sostiene que solo podrán conseguirla aprendiendo de la objetividad occidental.)

El análisis de Laroui expone también cómo Von Grunebaum ha utilizado la teoría culturalista de A. L. Kroeber para entender el islam y cómo este utensilio ha supuesto necesariamente una serie de reducciones y eliminaciones que hacen que el islam pueda ser representado como un sistema cerrado de exclusiones. Así, cualquiera de los numerosos aspectos de la cultura islámica podía ser considerado por Von Grunebaum como un reflejo directo de una matriz invariable, como una teoría particular de Dios que los constreñía a todos dentro de un sentido del orden. El desarrollo, la historia, la tradición y la realidad en el islam son, por tanto, intercambiables. Laroui sostiene con razón que la historia en tanto que orden complicado de sucesos, de temporalidades y de significaciones no puede reducirse a esa noción de cultura, del mismo modo que no puede reducirse a la ideología, ni la ideología a la teología. Von Grunebaum se ha convertido en la presa de los dogmas orientalistas que había heredado y de una peculiaridad particular del islam que había elegido interpretar como un defecto: que hay en el islam una teoría de la religión, pero muy pocos testimonios de experiencias religiosas; hay una teoría po-

lítica, pero pocos documentos políticos precisos; hay una teoría de la estructura social, pero pocas acciones individualizadas; hay una teoría de la historia, pero pocos sucesos fechados; hay una teoría económica, pero pocas series cuantificadas, etc.»[118] Lo que se obtiene como resultado de todo esto es una visión histórica del islam totalmente obstaculizada por la teoría de una cultura incapaz de hacer justicia a su realidad existencial en la experiencia de sus miembros, e incluso incapaz de examinarla. El islam de Von Grunebaum, después de todo, es el islam de los primeros orientalistas europeos, es decir, un islam monolítico que desprecia la experiencia humana ordinaria, masivo, reduccionista e inmutable.

En el fondo, esta idea del islam es política, y ni siquiera podemos decir, de modo eufemístico, que sea imparcial. Su enorme influencia sobre los nuevos orientalistas (es decir, los que son más jóvenes que Von Grunebaum) se debe en parte a su autoridad tradicional y en parte a su utilidad para abarcar una vasta región del mundo y proclamar que es un fenómeno totalmente coherente. Como Occidente siempre ha tenido dificultades para contener políticamente al islam —y es cierto que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, el nacionalismo árabe ha sido un movimiento que ha declarado abiertamente su hostilidad al imperialismo occidental—, su deseo de hacer, en represalia, afirmaciones sobre el islam que le satisfagan intelectualmente se acrecienta. Una persona que es una autoridad en el campo ha dicho del islam (sin especificar a qué islam o aspecto del islam se refiere) que es «un prototipo de sociedad tradicional cerrada». Nótese aquí el uso edificante que se hace de la palabra «islam» para significar a la vez una sociedad, una religión, un prototipo y una realidad. Pero este mismo erudito va a subordinar todo esto a la idea de que, a diferencia de las sociedades normales («las nuestras»), el islam y las sociedades de Oriente Próximo son totalmente «políticas»; adjetivo destinado a reprochar al islam que no es «liberal», y que no es capaz de separar (como «nosotros» hacemos) la política de la cultura. El resultado que se obtiene es un retrato injustamente ideológico de «nosotros» y de «ellos»:

> Nuestro objetivo principal debe seguir siendo comprender la sociedad de Oriente Próximo como un todo. Solo una sociedad [como la «nuestra»] que ha adquirido una estabilidad dinámica, puede permitirse pensar en la política, la economía o la cultura como dominios auténticamente independientes de la existencia y no como simples divisiones útiles para el estudio. En una sociedad tradicional que no separa los asuntos del César de los de Dios o que está en continuo proceso de cambio, la relación entre la política y los demás aspectos de la vida, diremos, es una fuente de problemas. Por ejemplo, los asuntos de si un hombre tiene cuatro mujeres o una, de si ayuna o come, de si gana o pierde tierra, de si cree en la revelación o en la razón, se han convertido en problemas políticos en Oriente Próximo [...]. En la misma medida en que lo hace el propio musulmán, el nuevo orientalista debe preguntarse otra vez cuáles pueden ser las estructuras y las relaciones significativas de la sociedad islámica.[119]

La trivialidad de la mayoría de los ejemplos (tener cuatro mujeres, ayunar o comer, etc.) se utiliza para mostrar cómo el islam lo abarca todo, y con qué tiranía. No se nos dice *dónde* se supone que ocurre eso, pero se nos recuerda el factor, que sin duda no es político, de que los orientalistas «son, en gran medida, responsables de haber proporcionado a Oriente Próximo una apreciación exacta de su pasado»[120] por si acaso habíamos olvidado que, por definición, los orientalistas saben cosas que los orientales no pueden saber por sí mismos.

Si esto resume la escuela «dura» del nuevo orientalismo estadounidense, la escuela «blanda» subraya el hecho de que los orientalistas tradicionales nos han dado las bases fundamentales de la historia, la religión y la sociedad islámicas, pero se han «contentado con demasiada frecuencia con resumir el significado de una civilización a partir de algún manuscrito».[121] El nuevo especialista en áreas culturales expone sus argumentos contra el orientalista tradicional de modo filosófico:

> La metodología de la investigación y de los paradigmas de la disciplina no está ahí para determinar lo que se elige estudiar ni para limitar

> la observación. Los estudios de áreas culturales, desde esta perspectiva, sostienen que el conocimiento verdadero solo es posible a partir de las cosas que existen, mientras que los métodos y las teorías son abstracciones que ordenan las observaciones y ofrecen explicaciones según unos criterios que no son empíricos.[122]

Bien, pero *¿cómo* se conocen «las cosas que existen» y en qué medida «las cosas que existen» están *constituidas* por el que las conoce? Todavía queda esto por discutir, mientras que la nueva aprehensión (que no apela a los valores) de Oriente como algo que existe se institucionaliza en los programas de estudios de áreas culturales. Sin teorización tendenciosa, el islam *raramente* se estudia, *raramente* se investiga, y *raramente* se conoce. La ingenuidad de esta idea no oculta lo que ideológicamente significa, a saber, las absurdas tesis que dicen que el hombre no desempeña ningún papel en la definición del material y del proceso de conocimiento, que la realidad oriental es estática, que «existe» y que solo un revolucionario mesiánico (según la terminología de Henry Kissinger) se negará a admitir la diferencia entre la realidad exterior y la que tiene en mente.

Entre la escuela dura y la blanda, sin embargo, florecen versiones más o menos diluidas del antiguo orientalismo, en algunos casos con una nueva jerga académica, en otros con la antigua. No obstante, los principales dogmas del orientalismo existen hoy en su forma más pura en los estudios sobre los árabes y el islam. Recapitulémoslos aquí: uno es la diferencia absoluta y sistemática entre Occidente, que es racional, desarrollado, humano y superior, y Oriente, que es aberrante, subdesarrollado e inferior. Otro consiste en que las abstracciones sobre Oriente, y particularmente las que se basan en textos que representan a una civilización oriental «clásica», son siempre preferibles al testimonio directo de las realidades orientales modernas. Un tercer dogma es que Oriente es eterno, uniforme e incapaz de definirse a sí mismo. Por tanto, se asume como inevitable y como científicamente «objetivo» un vocabulario generalizado y sistemático para describir Oriente desde un punto de vista occidental. El cuarto dogma se refiere a que Oriente es, en el fondo, una entidad que hay que

temer (el peligro amarillo, las hordas mongoles, los dominios morenos) o que hay que controlar (por medio de la pacificación, de la investigación y el desarrollo y de la ocupación abierta siempre que sea posible).

Lo extraordinario es que estas nociones persistan sin que se produzca un desafío significativo en el estudio académico y gubernamental del Oriente Próximo moderno. Lamentablemente el trabajo de los eruditos islámicos o árabes que rebaten los dogmas orientalistas no ha tenido ningún efecto demostrable —si es que ha llegado a haber algún gesto desafiante—; algún artículo aislado aquí y allí, aunque importante en su momento y en su región, no ha podido afectar al curso de un consenso investigador que se impone y al que mantienen todo tipo de agencias, instituciones y tradiciones. Lo más importante de todo esto es que el orientalismo islámico en la época contemporánea ha llevado una vida bastante diferente de la de otras subdisciplinas orientalistas. El Comittee of Concerned Asia Scholars (que está compuesto por estadounidenses) encabezó una revolución durante los años sesenta en las filas de los especialistas en Asia oriental. Los especialistas en estudios africanos también fueron puestos en custodia por algunos revisionistas y lo mismo ocurrió con especialistas en otras zonas del Tercer Mundo. Solo los arabistas y los islamólogos han permanecido al margen de cualquier tipo de revisión. Para ellos, todavía existen cosas como *una* sociedad islámica, *un* espíritu árabe y *una* psique oriental. Incluso aquellos cuya especialidad es el mundo islámico moderno utilizan anacrónicamente textos como el Corán para interpretar cualquier faceta de la sociedad egipcia o argelina contemporáneas. El islam, o su ideal del siglo VII que compone el orientalista, se supone que posee una total unidad, que elude las influencias más recientes e importantes del colonialismo, el imperialismo e incluso la vida política normal. Estereotipos sobre cómo los musulmanes (o mahometanos, como todavía se les sigue llamando) se comportan, se siguen difundiendo con una sangre fría que nadie se atrevería a mostrar al hablar de los negros o de los judíos. En el mejor de los casos, el musulmán es un «informante nativo» para el orientalista. Secretamente, sin embargo, sigue siendo un hereje des-

preciable que por sus pecados debe, además, soportar la posición totalmente ingrata de ser conocido —negativamente— como un antisionista.

Hay, naturalmente, un sistema organizado sobre estudios de Oriente Próximo, un pozo de intereses, unas redes de «antiguos alumnos» o de «expertos» que vinculan los negocios multinacionales, las fundaciones, las compañías petrolíferas, las misiones, los servicios militares, los departamentos de exteriores y las centrales de inteligencia con el mundo académico. Hay becas y premios, organizaciones, jerarquías, institutos, centros, facultades y departamentos dedicados a legitimar y mantener la autoridad de un puñado de ideas básicas y básicamente inmutables sobre el islam, Oriente y los árabes. Un análisis crítico hecho recientemente sobre el funcionamiento de los estudios sobre Oriente Próximo en Estados Unidos revela no ya que el campo sea «monolítico», sino que es complejo, que contiene orientalistas del viejo estilo, especialistas deliberadamente marginales, especialistas contra la insurgencia, artífices de la política y «una pequeña minoría [...] de poderosos agentes académicos».[123] En cualquier caso, la esencia del dogma orientalista persiste.

Como ejemplo de lo más brillante y prestigioso que el campo produce, consideremos ahora brevemente la *Cambridge History of Islam*, en dos volúmenes, que se publicó por primera vez en Inglaterra en 1970 y que es un compendio regular de ortodoxia orientalista. Decir, como muchas lumbreras han dicho sobre esta obra, que es un fracaso intelectual si se valora desde cualquier perspectiva que no sea la orientalista viene a ser lo mismo que decir que podía haber sido una historia del islam diferente y mejor. De hecho, como muchos lúcidos eruditos han señalado,[124] esta historia estaba ya condenada desde el momento en que se planeó por primera vez y no podía haber sido diferente o mejor en su ejecución. Sus editores habían aceptado demasiadas ideas sin apenas ninguna crítica, había demasiados conceptos vagos, se ponía poco acento en los aspectos metodológicos (que seguían siendo iguales a como habían sido en el discurso orientalista durante, al menos, dos siglos) y no se hacía ningún esfuerzo para que la idea del islam resultara interesante. Además, el proble-

ma no es solo que *The Cambridge History of Islam* conciba y represente erróneamente el islam como religión sino que no ofrece ninguna idea colectiva del islam como historia. La total ausencia de ideas y de inteligencia metodológica es, en esta obra más que en ninguna otra, una realidad absoluta.

El capítulo de Erfan Shahid sobre la Arabia preislámica que abre la *History* perfila la fructífera consonancia entre topografía y economía humana a partir de la cual el islam apareció en el siglo VII. Pero ¿qué se puede decir con justicia sobre una historia del islam, a la que P. M. Holt define muy a la ligera en la introducción como una «síntesis cultural»,[125] que pasa directamente de la Arabia preislámica a Mahoma, de este a los califas ortodoxos y al califato omeya sin hacer ni la más mínima referencia al islam como creencia, fe o doctrina? Durante cientos de páginas, en el primer volumen, se expone el islam a través de una aburrida lista cronológica de batallas, reinos, muertes, ascensiones y apogeos, idas y venidas, todo ello escrito en su mayor parte en un estilo monótono y pesado.

Tomemos como ejemplo el período abbasí que se extiende desde el siglo VIII hasta el XI. Cualquiera que tenga el más mínimo conocimiento de la historia árabe o islámica sabrá que este fue un momento cumbre en la civilización islámica, tan brillante desde el punto de vista de la historia de la cultura como el Renacimiento en Italia. Sin embargo, en ninguna de las cuarenta páginas de esta descripción se deja entrever algún indicio de riqueza. Por el contrario, lo que podemos encontrar son frases como esta: «Una vez conseguido el control del califato, [al-Ma'mun] parecía querer reducir su contacto con la sociedad de Bagdad y se estableció en Merv, dejando el gobierno de Irak al cuidado de uno de sus hombres de confianza, al-Hasan ben Sahl, hermano de al-Fadl, que se había enfrentado casi en solitario a una revuelta shií, la de Abdul-Saraya, que el II de Jumada de 199/enero del 815 hizo un llamamiento a las armas desde Kufa en apoyo del hasaní Ibn Tabataba».[126] Llegado este punto, una persona que no sea especialista en el islam no sabrá lo que es un shií o un hasaní, ni tendrá la menor idea de lo que significa II de Jumada de 199, excepto que se refiere a algún tipo de fecha. Y, por supuesto, creerá

que los abbasíes, incluido Harun al-Rashid, fueron un grupo incorregiblemente aburrido y sanguinario.

Las tierras islámicas centrales se definen excluyendo el norte de África y al-Andalus, y *su* historia es una marcha ordenada desde el pasado hasta los tiempos modernos. En el primer volumen, por tanto, el islam es una denominación geográfica que se emplea cronológica y selectivamente según conviene a los expertos. En ningún momento, a lo largo de los capítulos sobre el islam clásico, hay una adecuada preparación para las decepciones que nos esperan cuando lleguemos a los «tiempos recientes», como se los llama. El capítulo sobre los territorios árabes modernos está escrito sin el más mínimo conocimiento de los procesos revolucionarios de la zona. El autor adopta una actitud hacia los árabes de maestro de escuela totalmente reaccionario («es preciso señalar que durante este período la juventud educada y no educada de los países árabes, con su entusiasmo e idealismo, era un terreno abonado para la explotación política y a veces, quizá inconscientemente, se convirtió en instrumento de agitadores y extremistas sin escrúpulos»),[127] atemperada por algún elogio que otro al nacionalismo libanés (aunque nunca se nos dice que el atractivo del fascismo para un reducido número de árabes durante los años treinta afectó especialmente a los libaneses maronitas que en 1936 fundaron las Falanges libanesas a imagen y semejanza de los «camisas negras» de Mussolini). «El desorden y la agitación» se destacan como características de 1936 sin apenas mencionar el sionismo, y nunca se permite que las nociones de anticolonialismo o antiimperialismo violen la serenidad de la narración. Los siguientes capítulos, «El impacto político de Occidente» y «El cambio económico y social» —ideas que no se especifican más—, se añaden como concesiones repugnantes para el islam porque tienen algo que ver con «nuestro» mundo en general. El cambio se hace equivaler unilateralmente con la modernización, pero no se deja claro en ningún momento por qué otros tipos de cambio deben ser imperiosamente rechazados. Como se asume que las únicas relaciones valiosas del islam han sido con Occidente, la importancia de Bandung, de África o del Tercer Mundo en general se desdeña. La alegre indiferencia hacia las tres

cuartas partes de la realidad de alguna manera explica la asombrosa y ligera afirmación de que «el terreno histórico ha sido clarificado [¿por quién?, ¿para qué?, ¿cómo?] para una nueva relación entre Occidente y el islam [...] basada en la igualdad y la cooperación».[128]

Si al final del primer volumen estamos sumergidos en un mar de contradicciones y dificultades sobre lo que el islam realmente es, en el segundo volumen no encontramos nada que nos pueda ayudar. La mitad del libro está dedicado a los siglos X, XI y XII en la India, Pakistán, Indonesia, España, norte de África y Sicilia. Hay una mayor distinción en los capítulos sobre África del norte, aunque en todas partes prevalece la misma combinación de jerga orientalista profesional y detalles históricos mal dirigidos. Hasta ahí, después de aproximadamente mil doscientas páginas de densa prosa, el «islam» ya no parece una síntesis cultural sino una lista de reyes, batallas y dinastías. En la segunda mitad del volumen, la gran síntesis se completa con artículos sobre «El escenario geográfico», «Las fuentes de la civilización islámica», «La religión y la cultura» y «La guerra».

En este punto se plantean algunas preguntas y algunas objeciones que parecen bastante justificadas. ¿Por qué se dedica un capítulo a la guerra, cuando de lo que, realmente se habla (de manera interesante, por cierto) es de la sociología de los ejércitos islámicos? ¿Debemos asumir que hay un modo islámico de hacer la guerra diferente del cristiano? Guerra comunista *versus* guerra capitalista se propone como un tema análogo conveniente. ¿Qué utilidad tienen para comprender el islam —a no ser que sea la exposición de la erudición de Gustave von Grunebaum— las citas opacas de Leopold von Ranke que, junto a otro material igualmente ponderoso e irrelevante, concluye las páginas sobre la civilización islámica? ¿No es deshonesto disfrazar la tesis real de Von Grunebaum de que la civilización islámica descansa en lo que los musulmanes tomaron de las civilizaciones judeocristiana, helénica y austrogermana? Compárese esta idea —que el islam es una cultura plagiada de otras— con la que se adelantaba en la primera parte de que la «llamada literatura árabe» había sido escrita por persas (de lo que, por supuesto, no se ofrece ninguna prueba ni se cita ningún nombre). Cuando Louis Gardet se ocupa del

capítulo de «Religión y cultura» se nos dice de forma resumida que solo merece la pena estudiar los cinco primeros siglos del islam. ¿Significa esto que la religión y la cultura en «la época moderna» no se pueden «sintetizar» o significa que el islam adquirió su forma definitiva en el siglo XII? ¿Existe realmente una realidad como la «geografía islámica» que incluya la «anarquía planeada» de las ciudades musulmanas o es principalmente un tema inventado para demostrar una teoría rígida sobre el determinismo racial y geográfico? Sutilmente se nos recuerda «el ayuno del Ramadán con su actividad nocturna» a partir de lo cual se supone que vamos a sacar la conclusión de que el islam es una religión «proyectada para habitantes de las ciudades». Esto es una explicación que necesita una aclaración.

Las secciones que tratan de las instituciones económicas y sociales, del derecho, la justicia, el misticismo, el arte y la arquitectura, la ciencia y varias literaturas islámicas tienen en conjunto un nivel más alto que la mayor parte de la *History*. Sin embargo, no hay ninguna evidencia de que sus autores tengan algo en común con los humanistas modernos o los científicos sociales de otras disciplinas. Las técnicas de la historia convencional de las ideas, del análisis marxista o de la nueva historia están ausentes. En resumen, parece que los historiadores del islam piensan que este encaja mejor en las tendencias platónicas y anticuarias. Para algunos de los autores de la *History*, el islam es política y religión; para otros es un estilo de ser; para otros «se puede diferenciar de la sociedad musulmana»; para otros es una especie misteriosamente conocida; y para todos los autores, el islam es algo remoto y sin tensión, sin mucho que enseñarnos sobre las complejidades de los musulmanes de hoy. Cerniéndose sobre toda la empresa que es *The Cambridge History of Islam* está la vieja perogrullada orientalista de que hablar del islam es hablar sobre textos y no sobre personas.

La pregunta fundamental que se plantea en los textos contemporáneos orientalistas, como *The Cambridge History of Islam*, es si el origen étnico y la religión son las mejores diferencias, o al menos las más útiles, básicas y claras de la experiencia humana. ¿Qué importa más a la hora de comprender la política contemporánea, saber que X e Y están en una situación de desventaja en determinadas formas o

que son musulmanes o judíos? Esta, naturalmente, es una pregunta discutible y nosotros somos muy propensos, en términos racionales, a insistir tanto en las descripciones étnico-religiosas como en las socioeconómicas. Sin embargo, el orientalismo postula la categoría islámica como la dominante y esta es la principal consideración que se debe hacer acerca de sus tácticas intelectuales retrógradas.

3. *Simplemente islam*

La teoría de la simplicidad semita, tal y como la encontramos en el orientalismo moderno, está tan profundamente enraizada que apenas se diferencia de la manera en que actúa en las obras europeas antisemitas, como *The Protocols of the Elders of Zion*,* y en los comentarios, como los que Chaim Weizmann envió a Arthur Balfour el 30 de mayo de 1918:

> Los árabes, que superficialmente son inteligentes y de espíritu vivo, respetan una cosa y solo una: el poder y el éxito [...]. Las autoridades británicas [...], conociendo como conocen la naturaleza traidora de los árabes [...], deben observar constantemente y con cuidado [...]. Cuanto más justo intenta ser el régimen inglés, más arrogantes se vuelven los árabes [...]. Las condiciones actuales tenderían necesariamente hacia la creación de una Palestina árabe si hubiera un pueblo árabe en Palestina. Pero no se llegará a este resultado porque el *fellah* tiene al menos cuatro siglos de retraso y el *effendi* es deshonesto, mal educado, ávido y, también, poco patriota e ineficaz.[129]

El denominador común entre Weizmann y los antisemitas europeos es la perspectiva orientalista que considera a los semitas (o a las sub-

* Trad. cast., *Los protocolos de los sabios de Sión* (existe una edición de fines de los años treinta, traducida por el duque de la Victoria, así como algunas posteriores, en general en editoriales de ultraderecha). El historiador Norman Cohen demostró que esta obra fue una falsificación de la policía secreta zarista de principios del siglo XX. *(N. del E.)*

divisiones de estos) como personas privadas por naturaleza de las cualidades deseables de los occidentales. Pero la diferencia entre Renan y Weizmann reside en que este último podía apoyar su retórica en la solidez de unas instituciones, mientras que el primero no. ¿Acaso no hay en el orientalismo del siglo XX esa misma «infancia graciosa» y sin edad que Renan vio como la manera invariable de ser de los semitas, pero ahora aliada con la erudición, con el Estado y con todas sus instituciones?

La versión de este mito se ha mantenido en el siglo XX causando mucho más daño. Ha producido una imagen del árabe según la concibe una sociedad occidental «avanzada». En su resistencia a los colonialistas extranjeros, el palestino es o un salvaje estúpido o una masa despreciable desde un punto de vista moral y existencial. Según la ley israelí, solo un judío tiene plenos derechos ciudadanos y el privilegio de inmigrar sin ningún tipo de restricción. Los árabes, que son los habitantes de la tierra, tienen derechos más limitados: no pueden inmigrar, y si parece que no tienen los mismos derechos es porque están «menos desarrollados». El orientalismo gobierna la política israelí hacia los árabes, como prueba ampliamente el recientemente publicado informe Koenig. Hay árabes buenos (los que hacen lo que se les dice) y árabes malos (los que no lo hacen y, por tanto, son terroristas). Pero sobre todo hay árabes, y de ellos se espera que, una vez derrotados, se sienten obedientemente al otro lado de una línea habilitada por el menor número de hombres, en la teoría de que los árabes han de aceptar el mito de la superioridad israelí y no atacar jamás. Basta con echar una ojeada al libro del general Yehoshafat Harkabi *Arab Attitudes to Israel* para ver cómo —como Robert Alter escribió con admiración en *Commentary*—[130] la mente árabe depravada, antisemita hasta el fondo del corazón, violenta y desequilibrada solo puede producir retórica y poco más. Un mito sostiene y produce otro. Se responden mutuamente tendiendo a la simetría y a los esquemas; esquemas que se espera que los árabes, en tanto que orientales, produzcan, pero que como seres humanos, ninguno de ellos puede verdaderamente admitir.

Desde él mismo, en sí mismo, como conjunto de creencias y como método de análisis, el orientalismo no se puede desarrollar. De

hecho, por su doctrina, es la antítesis del desarrollo. Su argumento central es el mito del desarrollo interrumpido de los semitas. A partir de esta matriz salen otros mitos cada uno de los cuales muestra a los semitas como lo opuesto al occidental y como la víctima irremediable de sus propias debilidades. Por toda una serie de concatenaciones, de sucesos y de circunstancias, el mito semítico se bifurcó en el movimiento sionista; uno de los semitas siguió el mismo camino que el orientalismo y el otro, el árabe, se vio obligado a seguir el del oriental. Siempre que se invoca la tienda o la tribu se utiliza el mito, lo que también sucede siempre que se evoca el carácter nacional árabe. Las instituciones construidas alrededor de estos instrumentos aumentan su influencia sobre la mente. Todo orientalista se apoya literalmente en un sistema cuyo poder es vacilante, considerando que los mitos que propaga el orientalismo son efímeros. Este sistema culmina hoy en las instituciones del Estado. Escribir sobre el mundo oriental árabe es, por tanto, escribir con la autoridad de una nación y no con la confirmación de una ideología llamativa, sino con la certidumbre indiscutida de poseer la verdad apoyada por la fuerza absoluta.

En su número de 1974, *Commentary* ofrecía a sus lectores un artículo del profesor Gil Carl Alroy, titulado «Do the Arabs Want Peace?». Alroy es profesor de ciencias políticas y autor de dos obras *Attitudes Towards Jewish Statehood in The Arab World* e *Images of Middle East Conflict*. Es un hombre que afirma «conocer a los árabes» y es, evidentemente, un experto en el arte de fabricar imágenes. Su tesis es bastante predecible: los árabes quieren destruir Israel, los árabes dicen realmente lo que quieren decir (y Alroy se sirve, con ostentación, de sus recursos para citar testimonios de periódicos egipcios, testimonios que identifica en todas partes con los «árabes», como si los periódicos árabes y los egipcios fueran una misma cosa), y del mismo modo continúa con un celo incansable y parcial. El eje central de su artículo, que también lo es en todas las obras anteriores escritas por otros «arabistas» (sinónimo de «orientalistas») como el general Harkabi cuyo campo de estudio es «la mente árabe», es una hipótesis de trabajo acerca de cómo son los árabes en realidad si se les despoja de todos sus de-

satinos externos. En otras palabras, Alroy debe probar que como los árabes son en primer lugar unánimes en su propensión a la venganza de sangre, en segundo lugar psicológicamente inadaptados a la paz y en tercer lugar están ligados congénitamente a un concepto de justicia que significa justo lo contrario a ella, no hay que confiar en ellos, hay que combatirlos como se combate cualquier enfermedad mortal. El primer testimonio que exhibe Alroy es una cita del ensayo de Harold W. Glidden «The Arab World» (al que me referí en la primera parte). Alroy encuentra que Glidden ha sabido captar muy bien las diferencias culturales entre la perspectiva occidental y la árabe. La tesis de Alroy, por tanto, se confirma: los árabes son unos salvajes incorregibles. Así, de esta manera tan superflua, es como una autoridad especializada en la mente árabe expone a un enorme público de judíos, que probablemente se interesa por el tema, que deben seguir teniendo cuidado. Y lo hace de una manera académica, desapasionada, honesta, utilizando testimonios de los propios árabes —que, según dice con una seguridad pasmosa, han desechado decididamente [...] la verdadera paz— y utilizando, asimismo, el psicoanálisis.[131]

Este tipo de afirmaciones se puede explicar si se admite una diferencia implícita y poderosa que actúa en favor del orientalista y contra el oriental: que mientras que el primero *escribe*, el segundo es *descrito*. Al segundo se le atribuye el papel pasivo, al primero el poder de observar, estudiar, etc.; como Roland Barthes ha dicho, un mito (y los que lo perpetúan) puede inventarse a sí mismo (y ellos a ellos mismos) sin cesar.[132] El oriental es presentado como fijo, estable, necesitado de investigación, necesitado incluso de conocerse a sí mismo. No se deja ninguna posibilidad a la dialéctica, aunque realmente no se desea. Hay una fuente de información (el oriental) y una fuente de conocimiento (el orientalista); en resumen, un escritor y su tema de estudio que sin él sería inerte. La relación entre los dos es radicalmente una cuestión de poder que se representa a través de numerosas imágenes. He aquí un ejemplo extraído de *Golden River to Golden Road*, de Raphael Patai:

> Para poder valorar correctamente lo que la cultura de Oriente Próximo *aceptará de buen grado* de las reservas de la civilización occiden-

> tal, que son de una riqueza desconcertante, *primero se debe adquirir* una comprensión mejor y más sana de aquella cultura. El mismo requisito se necesita para *calibrar* los efectos probables de *los rasgos que se acaban de introducir* en el contexto cultural de las poblaciones que viven de acuerdo a la tradición. También hay que estudiar, mucho más a fondo de lo que se ha hecho hasta ahora, de qué manera y por qué medios se pueden *hacer atractivas las nuevas ofertas culturales*. En resumen, la única manera en que el «nudo gordiano» de la resistencia a la occidentalización en Oriente Próximo *puede ser desatado* es estudiando Oriente Próximo, *obteniendo una imagen más completa* de su cultura tradicional y un mejor conocimiento del *proceso de transformación que se lleva a cabo* en estos momentos y *penetrando más profundamente* en la psicología de los grupos humanos de la cultura de Oriente Próximo. Es una *tarea experimental, pero la recompensa, la armonía entre Occidente* y una región del mundo vecina de una importancia capital, merece la pena.[133]

Las figuras metafóricas sobre las que este párrafo se apoya (y que yo he puesto en cursiva) provienen de toda una serie de actividades humanas, comerciales, hortícolas, religiosas, veterinarias e históricas, pero en todos los casos la relación entre Oriente Próximo y Occidente se define en realidad desde un punto de vista sexual. Como dije anteriormente al hablar de Flaubert, la asociación entre Oriente y el sexo persiste notablemente. Oriente Próximo se resiste, como lo haría cualquier doncella, pero el macho erudito obtiene la recompensa abriendo brutalmente y penetrando el «nudo gordiano» a pesar de que esto sea «una tarea experimental». El resultado de la conquista sobre la modestia virginal es la «armonía», pero de ningún modo la coexistencia de iguales. La relación de fuerzas que subyace entre el erudito y su tema de estudio no se ve alterada ni un instante: es siempre y de modo uniforme favorable al orientalista. El estudio, la comprensión, el conocimiento y la evaluación que se esconden tras la máscara aduladora de la «armonía» son instrumentos de conquista.

Las operaciones verbales que se hacen en escritos como el de Patai (quien ha llegado incluso a superar su trabajo anterior con su reciente *The Arab Mind*)[134] aspiran a una comprensión y a una reduc-

ción muy particulares. La mayor parte de su parafernalia es antropológica —describe Oriente Próximo como un «área de cultura»— pero lo que consigue es erradicar la pluralidad de las diferencias entre los árabes (sean cuales fueran en realidad) en favor de una diferencia que separa a los árabes de los demás. Como tema de estudio y análisis se les puede controlar con mayor precisión. Además, reduciéndolos de este modo, los desatinos generales, como el que Sania Hamady tiene en su *Temperament and Character of the Arabs*, están permitidos, legitimados y valorizados:

> Hasta ahora, los árabes han manifestado una incapacidad para la unidad disciplinada y permanente, han experimentado explosiones de entusiasmo, pero no han persistido pacientemente en esfuerzos colectivos a los que, por lo general, se han adherido a medias. Muestran una carencia para la coordinación y la armonía en la organización y en la función, y tampoco han manifestado habilidad alguna para la cooperación. Cualquier acción colectiva que se haga en beneficio de todos o por interés de todos es ajena a ellos.[135]

El estilo de esta prosa quizá diga más de lo que se propone Hamady. Verbos como «manifestar», «revelar» y «mostrar» se utilizan sin objeto indirecto. ¿A quién revelan, manifiestan y muestran los árabes? Obviamente a nadie en particular, pero a todo el mundo en general. Esta es una manera de decir que estas verdades son evidentes solo para un observador privilegiado o iniciado, ya que en ningún lugar Hamady cita ninguna prueba de sus observaciones. Además, dada la futilidad de lo que dice, ¿qué tipo de pruebas podría haber? Según avanza en su argumento, su confianza se va acrecentando: «Cualquier acción colectiva [...] es ajena a ellos». Las categorías se endurecen, las afirmaciones son más inflexibles y los árabes han sido totalmente transformados, han dejado de ser personas para convertirse en un tema supuesto del estilo de Hamady. Los árabes existen solo para ofrecerle una oportunidad al observador tirano: «El mundo es *mi* idea».

Y así, en todos los trabajos de los orientalistas contemporáneos extrañas afirmaciones se extienden por sus páginas. Se puede tratar

de un Manfred Halpern, sosteniendo que, aunque todos los procesos del pensamiento humano se pueden reducir a seis, la mente islámica solo es capaz de realizar cuatro,[136] o de un Morroe Berger, presuponiendo que como la lengua árabe es muy adecuada para la retórica, en consecuencia los árabes son verdaderamente incapaces de pensar.[137] Estas afirmaciones se podrían calificar de mitos por su función y su estructura, pero también hay que intentar comprender cuáles son los otros imperativos que gobiernan su utilización. En este punto, naturalmente, solo podemos especular. Las generalizaciones orientalistas sobre los árabes son muy detalladas cuando critican punto por punto sus características, pero lo son mucho menos cuando analizan los puntos fuertes de los árabes. La familia, la retórica y el carácter árabes, a pesar de las descripciones copiosas que ofrece el orientalista, aparecen desnaturalizados y sin potencia humana incluso cuando estas descripciones son capaces de abarcar con amplitud y profundidad el dominio al que se aplican. Hamady, de nuevo, dice:

> Así, el árabe vive en un ambiente duro y frustrante. Tiene pocas posibilidades de desarrollar sus potencialidades y de definir su lugar en la sociedad, apenas cree en el progreso y en el cambio, y solo encuentra salvación en el más allá.[138]

Todo lo que se escribe sobre el árabe es justamente lo que no puede conseguir por sí mismo. El orientalista está totalmente seguro de *sus* posibilidades, no es pesimista, es capaz de definir su lugar y el de los árabes. La imagen del oriental árabe que emana de este texto es totalmente negativa. Sin embargo, nos preguntamos, ¿por qué se le consagran tantas obras? ¿Qué es lo que apasiona al orientalista, si no es —y ciertamente no lo es— el amor a la ciencia, al espíritu, a la sociedad y a las creaciones árabes? En otras palabras, ¿de qué naturaleza es la presencia árabe en el discurso mítico sobre él?

Hay dos cosas que tener en cuenta: el número y el poder reproductor. Las dos cualidades, en última instancia, se pueden reducir a una sola, pero debemos separarlas por necesidades analíticas. Casi sin excepción, toda obra contemporánea de erudición orientalista (en

especial, en el campo de las ciencias sociales) tiene mucho que decir sobre la familia, su estructura patriarcal y su influencia universal en la sociedad. La obra de Patai es un ejemplo típico. Aparece inmediatamente una paradoja muda, ya que si la familia es una institución cuyos fallos generales no pueden remediarse más que con la panacea de la «modernización», debemos reconocer que la familia continúa produciéndose, siendo fecunda y siendo la fuente de la existencia árabe en el mundo. Lo que Berger denomina «el gran valor que los hombres atribuyen a sus propias proezas sexuales»,[139] nos da una idea del poder que se oculta tras la presencia árabe en el mundo. Si la sociedad árabe se representa en términos completamente negativos y normalmente pasivos como una sociedad que es usurpada y ganada por el héroe orientalista, podemos asumir que una representación así es una manera de tratar con la gran variedad y potencialidad de la diversidad árabe cuya fuente, si no es intelectual y social, es sexual y biológica. No obstante, el tabú que es absolutamente inviolable en el discurso orientalista es que esta sexualidad nunca debe tomarse en serio. Nunca se puede culpar explícitamente a la sexualidad de la ausencia de realizaciones ni del refinamiento racional «real» que el orientalista constata en todas partes entre los árabes. No obstante, creo que esto es el eslabón perdido de las tesis cuyo principal objetivo es criticar la sociedad árabe «tradicional», como las de Hamady, Berger y Lerner. Reconocen el poder de la familia, perciben la debilidad de la mente árabe, subrayan la «importancia» del mundo oriental para Occidente, pero nunca dicen lo que implica su discurso: que lo que en realidad les queda a los árabes después de todo lo que se ha dicho es un vigor sexual indiferenciado. En raras ocasiones —como en el trabajo de Leon Mugniery— encontramos lo implícito expuesto claramente: que hay un «poderoso apetito sexual [...] característico de esos meridionales de sangre caliente».[140] Esta manera de minimizar la sociedad árabe y de reducirla a banalidades inconcebibles reservadas solo a las razas inferiores se realiza a través de una corriente subterránea de exageración sexual. El árabe se produce a sí mismo de manera indefinida, sexualmente, y no produce nada más. El orientalista no dice nada sobre esto, aunque su tesis dependa de ello: «La

cooperación en Oriente Próximo es todavía, en gran medida, un asunto de familia, y apenas se puede encontrar algo fuera del grupo de parientes consanguíneos o del pueblo».[141] Es decir, que los árabes solo cuentan en tanto que simples seres biológicos; desde un punto de vista institucional, político y cultural no son nada o casi nada. Numéricamente, y en tanto que productores de familias, los árabes son reales.

La dificultad que conlleva este punto de vista reside en que complica la pasividad de los árabes asumida por orientalistas como Patai e incluso Hamady y otros, pero pertenece a la lógica de los mitos, como la de los sueños, adherirse a las antítesis absolutas. En efecto, un mito no analiza ni resuelve problemas, los presenta como imágenes ya montadas, igual que un espantapájaros se monta a partir de todo un batiburrillo de objetos y después es vestido para tener la apariencia de un hombre. Como la imagen *utiliza* para sus propios fines todo el material y como por definición el mito desplaza a la vida, la antítesis entre un árabe demasiado fecundo y un muñeco pasivo no es funcional. El discurso recubre la antítesis. Un oriental árabe es esa criatura imposible cuya energía libidinosa le lleva al paroxismo de la hiperestimulación. Sin embargo, a ojos del mundo es como una marioneta que mira de reojo un paisaje moderno que no puede comprender ni afrontar.

Esta imagen del árabe parece ser relevante en los recientes estudios sobre el comportamiento político de los orientales y normalmente es expuesta con ocasión de alguna discusión erudita sobre los dos nuevos temas favoritos de los expertos orientalistas: la revolución y la modernización. Bajo los auspicios de la School of Oriental and African Studies apareció en 1972 un volumen titulado *Revolution in the Middle East and Other Case Studies* editado por P. J. Vatikiotis. El título tiene deliberadamente resonancias médicas, por lo que debemos pensar que los orientalistas disponen finalmente de lo que normalmente evitaba el orientalismo «tradicional»: atención psicoclínica. Vatikiotis da el tono de la colección con una definición cuasi médica de lo que es una revolución, pero, como él y sus lectores tienen en mente la revolución árabe, la hostilidad de la definición pa-

rece aceptable. Hay una inteligente ironía aquí acerca de lo que voy a decir más tarde. El soporte teórico de Vatikiotis es Camus —cuya mentalidad colonial no congeniaba con la revolución ni con los árabes, como Conor Cruise O'Brien ha demostrado recientemente—, pero la frase «la revolución destruye tanto a los hombres como a los principios» de Camus se acepta y se le atribuye «un sentido fundamental»:

> [...] Toda ideología revolucionaria entra en conflicto directo (de hecho es un ataque frontal) con la naturaleza racional, biológica y psicológica del hombre.
>
> Comprometida como está con una metástasis metodológica, la ideología revolucionaria requiere que sus seguidores sean fanáticos. La política para el revolucionario no es solo una cuestión de creencias o un sustituto de la creencia religiosa. Debe dejar de ser lo que siempre ha sido, a saber, una actitud adaptable a los períodos de supervivencia. La política metastática y soteriológica aborrece la adaptabilidad; por tanto, ¿de qué otra forma puede evitar las dificultades, desdeñar y superar los obstáculos de la compleja dimensión biológica y psicológica del hombre o hipnotizar su racionalidad sutil aunque limitada y vulnerable? Teme y esquiva la naturaleza concreta y particular de los problemas humanos de la vida política, se desarrolla a partir de lo abstracto y lo prometeico, subordina todos los valores tangibles a un valor supremo: el aprovechamiento del hombre y de la historia en el gran proyecto de la liberación humana. No se conforma con la política humana que tiene tantas limitaciones irritantes. En su lugar, desea crear un nuevo mundo no de un modo adaptable, precario y delicado, es decir humano, sino por un acto terrorífico de creación olímpica pseudodivina. La política al servicio del hombre es una fórmula que es inaceptable para una ideología revolucionaria. Por el contrario, el hombre existe para servir a un orden políticamente artificial y brutalmente decretado.[142]

Además de a otros muchos conceptos —ideas exaltadas hasta un extremo increíble y fanatismo contrarrevolucionario—, este fragmento se refiere a que esa revolución es una mala clase de sexualidad (un acto de creación seudodivina), y también una enfermedad canceríge-

na. Todo lo que hace el «humano», según Vatikiotis, es racional, correcto, sutil, discreto y concreto; lo que un revolucionario declara es brutal, irracional, mesmeriano y cancerígeno. La procreación, el cambio y la continuidad se identifican no solo con la sexualidad y con la locura, sino de un modo un poco paradójico, con la abstracción.

Los términos de Vatikiotis están fortalecidos y coloreados emocionalmente por llamamientos (desde la derecha) a la humanidad y a la decencia y llamamientos (contra la izquierda) para salvaguardar la humanidad del sexo, del cáncer, de la locura, de la violencia racional y de la revolución. Como lo que está en tela de juicio es la revolución árabe, debemos leer el fragmento del siguiente modo: esto es lo que es una revolución, y si los árabes la quieren, podemos imaginarnos cómo son y qué tipo de raza inferior son. Solo son capaces de la incitación sexual y no de la razón olímpica (occidental, moderna). La ironía de la que hablaba antes entra en escena ahora: en algunas partes de las páginas siguientes podemos leer que los árabes son ineptos y que ni siquiera pueden aspirar a la ambición de la revolución. De ahí se deduce que la sexualidad árabe no se debe temer por sí misma, sino por sus fallos. En resumen, Vatikiotis pide a sus lectores que crean que la revolución en Oriente Próximo es una amenaza precisamente porque no puede conseguirse.

> La causa más importante de los conflictos políticos y de las revoluciones potenciales en muchos países de Oriente Próximo, África y Asia hoy en día es la incapacidad de los llamados regímenes y movimientos nacionalistas radicales para manejar los problemas sociales, económicos y políticos de independencia [...]. Hasta que los estados de Oriente Próximo no puedan controlar su actividad económica y crear o producir su propia tecnología, su acceso a la experiencia revolucionaria seguirá siendo limitado. Las categorías políticas esenciales para una revolución seguirán fallando.[143]

En cualquier caso la revolución ya está condenada. En esta serie de definiciones, las revoluciones aparecen como quimeras de mentes sexualmente dementes que en un análisis más detallado resultan ser

incapaces incluso de llegar a la locura que Vatikiotis realmente respeta y que es humana, no árabe, concreta, no abstracta, asexual y no sexual.

El ensayo erudito central de la recopilación de Vatikiotis es el de Bernard Lewis «Islamic Concepts of Revolution». Nos encontramos en este artículo con una estrategia que tiene un aire muy refinado. Muchos lectores sabrán que para los arabófonos de hoy, la palabra *thawra* —y sus cognados más inmediatos— significa revolución y si no, lo podrán leer en la introducción de Vatikiotis. Sin embargo, Lewis no describe el significado de *thawra* hasta el final de su artículo, después de haber hablado de conceptos como *dawla*, *fitna* y *bugat* en su contexto histórico y, sobre todo, religioso. Lo que quiere exponer principalmente es que «la doctrina occidental sobre el derecho a resistirse a un mal gobierno es ajena al pensamiento islámico» que conduce al «derrotismo» y al «quietismo» como actitudes políticas. Al leer el artículo no sabemos nunca con certeza dónde se supone que tienen lugar estos términos, salvo en alguna parte de la historia de las palabras. Luego, hacia el final del ensayo leemos lo siguiente:

> En los países de habla árabe, se usaba una palabra diferente [para revolución], *thawra*. La raíz th-w-r en árabe clásico significa «levantarse» (por ejemplo, un camello), «estar emocionado o excitado», y de ahí, en particular en el uso magrebí, «rebelarse». Con frecuencia se usa en el contexto del establecimiento de una soberanía independiente menor. Así, por ejemplo, los llamados gobernantes de los reinos de taifas que se impusieron en la península Ibérica durante el siglo XI, tras el desmembramiento del califato de Córdoba se llaman *thuwwar* (singular *thair*). El nombre *thawra* en principio significa «agitación», como en la frase citada en el *Sihah*, un diccionario árabe medieval clásico, *intazir hatta taskun hadihi-l-thawra*, «espera hasta que la agitación se calme», buen consejo. El verbo también es empleado por al-Iji en la forma *thawaran* o *itharat fitna* (fomentar la sedición) como uno de los peligros que debe desanimar a un hombre a resistirse a un mal gobierno. *Thawra* es el término utilizado por los escritores árabes del siglo XIX para referirse a la Revolución france-

> sa y por sus sucesores para referirse las revoluciones de nuestra época.[144]

El párrafo entero está lleno de condescendencia y mala fe. ¿Para qué introducir la idea de un camello levantándose al explicar la etimología de la moderna revolución árabe si no es para desacreditarla de una manera astuta? La razón de Lewis es evidentemente reducir el valor que hoy en día tiene la revolución a una imagen que no es muy noble (o muy bella) como es la de un camello que se va a levantar del suelo. La revolución es agitación, sedición, es el establecimiento de una soberanía menor y nada más; el mejor consejo (que presumiblemente un erudito o caballero occidental puede dar) es «espera hasta que la agitación se calme». De esta exposición despectiva de *thawra* no podremos deducir que un número incalculable de hombres está activamente comprometido con ella y de formas tan complicadas que ni siquiera Lewis, con su erudición sarcástica, puede comprender. Sin embargo, este tipo de descripción esencializada es la que es natural para los estudiantes y políticos que se interesan por Oriente Próximo. La agitación revolucionaria entre «los árabes» tiene más o menos las mismas consecuencias que un camello que se levanta, y llama la atención tanto como las habladurías de los patanes. Toda la literatura orientalista canónica será incapaz, por la misma razón ideológica, de explicar la sublevación revolucionaria que se confirma en el mundo árabe del siglo XX o de prepararnos para ella.

La manera en que Lewis asocia la palabra *thawra* con un camello que se levanta y más en general con la agitación (y no con la lucha por unas ideas) sugiere bastante más ampliamente de lo que es habitual en él que el árabe no es más que un neurótico sexual. Cada una de las palabras o frases que usa para describir la revolución está teñida de sexualidad: estar emocionado, excitado, levantarse, pero en gran medida se trata de una «mala» sexualidad la que atribuye al árabe. Al final, como los árabes no están realmente equipados para una acción seria, su excitación sexual no es más noble que un camello que se levanta. En lugar de la revolución, está la sedición, el establecimiento de una soberanía menor y más agitación, que es lo

mismo que decir que en lugar de a la copulación el árabe no puede llegar más que a los juegos preliminares, a la masturbación y al *coitus interruptus*. Creo que estas son las implicaciones de Lewis, a pesar del aire inocente de su saber y del buen tono de su lenguaje. Como es tan sensible a los matices de las palabras, debe ser consciente de que *sus* palabras también tienen matices.

Lewis es un caso interesante que se debe examinar más en profundidad porque su situación en el mundo político de la estructura anglo-americana de Oriente Próximo es la de un orientalista instruido, y todo lo que escribe está impregnado de la «autoridad» del campo. Sin embargo, durante al menos una década y media su obra ha sido, ante todo, ideológica hasta extremos que rozan la agresividad, a pesar de sus varios intentos por resultar sutil o irónico. Me voy a referir a su obra más reciente como ejemplificación perfecta de lo que es un erudito académico cuyo trabajo se propone ser liberal, objetivo y erudito, y en realidad llega a ser casi un medio de propaganda *contra* su propio campo de estudio. Esto no le sorprenderá a nadie que esté familiarizado con la historia del orientalismo; es el último —y en Occidente el menos criticado— de los escándalos de la «erudición».

Tan resuelto estaba Lewis a demoler, rebajar y desacreditar a través de su proyecto a los árabes y el islam que incluso sus energías como erudito e historiador parecieron fallarle. Publicó, por ejemplo, un ensayo titulado «La revuelta del islam» en un libro en 1964. Doce años después reeditó la mayor parte del mismo material levemente alterado para adaptarlo al nuevo lugar en el que lo publicaba (en este caso *Commentary*) y le dio un nuevo título, «El retorno del islam». Entre «la revuelta» y «el retorno» hay, naturalmente, un cambio a peor, un cambio con el que Lewis pretendía explicar a su público nuevo por qué los musulmanes (o árabes) todavía no se asentaban y aceptaban la hegemonía de Israel en Oriente Próximo.

Observemos con mayor atención cómo hace esto. En ambos artículos se refiere a unos disturbios antiimperialistas que tuvieron lugar en El Cairo en 1945 y en ambos casos los describe como antijudíos. Pero en ninguno de los artículos dice en qué se basa para decir que son antijudíos; de hecho la única evidencia material de antijudaís-

mo que presenta es la sorprendente información de que «varias iglesias católicas, armenias y griegas ortodoxas fueron atacadas y destrozadas». Veamos la primera versión de 1964:

> El 2 de noviembre de 1945, los líderes políticos de Egipto hicieron un llamamiento para que se acudiera a las manifestaciones convocadas con ocasión del aniversario de la Declaración Balfour. Estas rápidamente degeneraron en disturbios antijudíos en el curso de los cuales una iglesia católica, otra armenia y otra griega ortodoxa fueron atacadas y destrozadas. Y ¿qué tienen que ver, si se puede preguntar, los católicos, los armenios y los griegos con la Declaración Balfour?[145]

La versión de *Commentary* de 1976 dice:

> En cuanto al movimiento nacionalista, se había vuelto genuinamente popular, es decir menos nacional y más religioso —en otras palabras, menos árabe y más islámico—. En momentos de crisis —de los que ha habido muchos en las últimas décadas— la lealtad instintiva hacia la comunidad pesa más que cualquier otra. Algunos ejemplos son suficientes. El 2 de noviembre de 1945, se llevaron a cabo en Egipto manifestaciones [nótese aquí cómo esta última frase intenta demostrar las lealtades instintivas, mientras que en la versión anterior eran «los líderes políticos» los responsables del acto] con ocasión del aniversario de la promulgación por parte del gobierno británico de la Declaración Balfour. Aunque, ciertamente, no era esa la intención de los líderes políticos que la apoyaban, la manifestación enseguida degeneró en disturbios antijudíos y estos en un estallido más general en el curso del cual varias iglesias católicas, armenias y griegas ortodoxas [otro cambio instructivo: la impresión que se saca aquí es que muchas iglesias de las tres confesiones fueron atacadas, mientras que en la primera versión se especifica que fueron tres iglesias] fueron atacadas y destrozadas.[146]

El propósito polémico, no erudito, es mostrar en estas líneas y en cualquier otro sitio que el islam es una ideología antisemita y no simplemente una religión. Su lógica no encuentra dificultades a la hora de afirmar que el islam es un temible fenómeno de masas y al mis-

mo tiempo «no genuinamente popular», pero este problema no le detiene. Como la segunda versión de su tendenciosa anécdota muestra, sigue proclamando que el islam es una multitud irracional o un fenómeno de masas que lleva a los musulmanes por el camino de las pasiones, los instintos y los odios irreflexivos. El propósito principal de su exposición es atemorizar a sus lectores y convencerles de que no deben ceder ni un palmo ante el islam. Según Lewis, el islam no evoluciona, ni tampoco lo hacen los musulmanes, ellos simplemente «están» y «están» para ser observados debido a esa esencia suya (según Lewis) que incluye un odio imperecedero hacia cristianos y judíos. Lewis, en todas partes, se reprime de hacer tales afirmaciones difamatorias de modo directo; siempre se cuida de decir que, por supuesto, los musulmanes no son antisemitas del mismo modo en que lo eran los nazis, pero su religión se puede amoldar muy fácilmente al antisemitismo, como de hecho ha ocurrido. De igual manera, se refiere al racismo, la esclavitud y otros demonios «occidentales». La esencia de la ideología de Lewis sobre el islam consiste en que este nunca cambia, y la misión que él tiene ahora es informar a las facciones conservadoras de sus lectores judíos, y a cualquiera que le escuche, que cualquier consideración sobre los musulmanes debe comenzar y terminar por el hecho de que los musulmanes son musulmanes.

> Admitir que toda una civilización pueda ser fiel en primer lugar a su religión es demasiado. Incluso sugerir tal cosa es considerado ofensivo por parte de la opinión liberal, siempre dispuesta a ofenderse en nombre de lo que acoge bajo su tutela. Esto se refleja en la actual incapacidad política, periodística y erudita para reconocer la importancia del factor religioso en los asuntos diarios del mundo musulmán; y también es patente en los recursos del lenguaje de izquierdas o de derechas, progresista o conservador, y en el resto de la terminología occidental que se utiliza para explicar los fenómenos de la política musulmana y que resulta tan precisa y esclarecedora como podrían ser los comentarios de un experto en béisbol sobre un partido de críquet. [Lewis le ha tomado tanto cariño a este último símil que lo cita literalmente de su polémica de 1964.][147]

En un trabajo posterior, Lewis nos explica qué lenguaje es el más adecuado y útil, aunque la terminología no parece ser menos «occidental» (sea cual sea el significado de «occidental»). Los musulmanes, como la mayoría de los pueblos que han sido colonizados, son incapaces de decir la verdad o incluso de verla. Según Lewis, son adictos a la mitología, como «la llamada Escuela Revisionista de Estados Unidos que vuelve la mirada a una época dorada estadounidense de virtud, y achaca virtualmente todos los pecados y crímenes del mundo a la presente situación de su país».[148] Además de ser una consideración maliciosa y totalmente inexacta de la historia revisionista, este tipo de comentario pretende situar a Lewis, como gran historiador, por encima del insignificante subdesarrollo de los musulmanes y de los revisionistas.

Sin embargo, en lo que se refiere a la exactitud y a la adecuación a su norma de que «el erudito, no obstante, no se dejará llevar por sus prejuicios»,[149] Lewis es arrogante consigo mismo y con su causa. Se referirá, por ejemplo, al caso árabe contra el sionismo (utilizando el lenguaje del nacionalista árabe) sin, al mismo tiempo, mencionar —en ninguno de sus escritos— que existe una realidad que es la invasión sionista y la colonización de Palestina a pesar de los habitantes árabes nativos y en conflicto con ellos. Ningún israelí podría negar esto, pero Lewis, el historiador orientalista, simplemente lo pasa por alto. Hablará de que no hay democracia en Oriente Próximo, salvo en Israel, sin mencionar las medidas de defensa utilizadas por este Estado para dominar a los árabes, y sin decir nada sobre las «detenciones preventivas» de árabes en Israel, ni sobre las docenas de asentamientos ilegales en la Cisjordania y Gaza ocupadas militarmente, ni sobre la ausencia de derechos humanos para los árabes, entre ellos el principal derecho de inmigrar a la antigua Palestina. En lugar de esto, Lewis se permite la libertad erudita de decir que «el imperialismo y el sionismo [en lo que respecta a los árabes] eran lo que antes se conocía con los nombres de cristianos y judíos».[150] Cita a T. E. Lawrence en «Los semitas» para reforzar su causa contra el islam, nunca discute el sionismo en paralelo con el islam (como si el sionismo fuera un movimiento francés y no un movimiento religioso) e

intenta en todas partes demostrar que cualquier revolución en cualquier lugar es, en el mejor de los casos, una forma de «milenarismo secular».

Este tipo de procedimiento podría parecernos menos objetable si se tratara de propaganda política —que, por supuesto lo es— y si no fuera acompañado de sermones sobre la objetividad, la justicia y la imparcialidad de un verdadero historiador, así como por la idea implícita de que los musulmanes y los árabes no pueden ser objetivos, pero que los orientalistas como Lewis que escriben sobre ellos sí, por definición, por su formación y por el mero hecho de ser occidentales. Esta es la culminación del orientalismo como dogma que no solo degrada su tema de estudio, sino que también ciega a quien lo estudia. No obstante, escuchemos para terminar a Lewis diciéndonos cómo debe conducirse el historiador. Quizá deberíamos preguntarnos si son solo los orientales los que están sometidos a los prejuicios que él condena:

> Las lealtades [del historiador] quizá puedan influir en la elección de su tema de investigación; pero no deberían interponerse en el tratamiento que haga de él. Si en el curso de sus investigaciones encuentra que el grupo con el que se identifica siempre tiene razón, y que los grupos con los que está en conflicto están siempre equivocados, debería aconsejársele que cuestionara sus conclusiones y que examinara de nuevo las hipótesis sobre las que seleccionó e interpretó sus evidencias, ya que no es natural que las comunidades humanas [presumiblemente también la comunidad de orientalistas] tengan siempre razón.
>
> Al final, el historiador debe ser justo y honesto en la manera de presentar su historia. Esto no significa que deba confinarse a hacer un escueto recital de hechos definitivamente establecidos; en diversas fases de su trabajo, el historiador debe formular hipótesis y hacer juicios; lo importante es que debe hacerlos consciente y explícitamente, revisando las pruebas a favor y en contra de sus conclusiones, examinando las diversas interpretaciones posibles y estableciendo con firmeza cuál es su decisión y cómo y por qué ha llegado a ella.[151]

Buscar algún juicio consciente, justo y explícito de Lewis sobre el islam del que se ha ocupado es buscar en vano. Prefiere trabajar, como hemos visto, a través de sugerencias e insinuaciones. Alguien podría sospechar, sin embargo, que él no es consciente de lo que está haciendo (excepto quizá en lo referente a los temas «políticos» como su prosionismo, su antinacionalismo árabe y su estridente apoyo a la guerra fría), ya que se podría decir, con razón, que toda la historia del orientalismo de la que él es heredero ha convertido estas insinuaciones e hipótesis en verdades indiscutibles.

Puede ser que la más indiscutible de todas estas «verdades» profundas y la más peculiar (ya que difícilmente se puede mantener para cualquier otra lengua) es que el árabe, como lengua, es una ideología peligrosa. El *locus classicus* contemporáneo de esta opinión sobre el árabe es el ensayo de E. Shouby, «The Influence of the Arabic Language on the Psichology of the Arabs».[152] Se describe al autor como «un psicólogo con una formación tanto en psicología clínica como social» y se presupone que la principal razón por la que sus opiniones tienen tanta difusión es que es árabe (nada menos que un árabe que se acusa a sí mismo). La tesis que propone es lamentablemente simplista, quizá porque no tenga la más mínima noción de lo que es una lengua ni de cómo funciona. Sin embargo, las diferentes partes de su ensayo tienen títulos que ya de por sí son muy reveladores: «La imprecisión general del pensamiento», «Insistencia exagerada en los signos lingüísticos», «Afirmación excesiva y exageración». Con frecuencia se cita a Shouby como si se tratara de una autoridad, y esto es porque él habla como tal y porque personifica a un tipo de árabe mudo que al mismo tiempo es un maestro con las palabras y realiza juegos que no son demasiado serios y no tienen demasiado interés. El mutismo desempeña un gran papel en lo que Shouby dice, ya que a lo largo de todo su artículo no introduce ninguna cita de la literatura de la que el árabe está tan orgulloso. ¿Dónde, pues, se manifiesta la influencia de la lengua árabe en la mente oriental? Exclusivamente dentro del mundo mitológico creado por el orientalismo para el árabe. El árabe es un símbolo de mutismo, y de pobreza combinados con un exceso de expresión. El hecho de que se

pueda llegar a este resultado a través de la filología es una muestra del triste fin de una tradición que fue compleja y que solo existe ya en muy pocas personas. Esta manera que tiene el orientalista de apoyarse en la «filología» constituye la debilidad de una disciplina erudita completamente transformada y pasada a manos de expertos en ideología.

En todo lo que he dicho, el lenguaje del orientalismo desempeña un papel decisivo. Mete en un mismo saco contrarios como algo «natural», presenta tipos y métodos humanos con una jerga de erudito, atribuye realidad y referencia a objetos (a otras palabras) de su propia fabricación. El lenguaje mítico es un discurso, es decir, solo puede ser sistemático; un discurso no se fabrica verdaderamente a voluntad sin pertenecer —en algunos casos inconscientemente pero de cualquier forma involuntariamente— a una ideología y a unas instituciones que garantizan su existencia. Estas últimas siempre son las instituciones y la ideología de una sociedad avanzada que trata con una menos avanzada, las de una cultura fuerte que se relaciona con otra débil. La principal característica del discurso mítico es que disimula sus propios orígenes así como los de aquello que describe. «Se presenta a los árabes» con imágenes de tipos estáticos, casi ideales; no se les presenta como seres que tienen unas potencialidades en proceso de realización ni como historia en proceso de desarrollarse. El valor exagerado que se amontona sobre el árabe en tanto que lengua autoriza al orientalista a hacer de la lengua el equivalente de la mente, la sociedad, la historia y la naturaleza. Para el orientalista la lengua *habla* el árabe oriental y no a la inversa.

4. *Orientales, orientales, orientales*

El sistema de ficciones ideológicas que se denomina orientalismo tiene serias implicaciones y no solo porque desde un punto de vista intelectual se pueda desacreditar. En efecto, Estados Unidos hoy está fuertemente implicado en Oriente Próximo, más de lo que lo está en ningún otro lugar de la Tierra. Los expertos en Oriente Próximo que

asesoran a los políticos están totalmente impregnados de orientalismo. La mayor parte de esta implicación se levanta sobre cimientos de arena, ya que los expertos dan directrices basadas en abstracciones que se venden bien: elites políticas, modernización y estabilidad, la mayor parte de las cuales son simplemente los viejos estereotipos orientalistas revestidos de una jerga política, y la mayoría de ellas no han servido para describir lo que ha sucedido recientemente en el Líbano* ni antes la resistencia popular palestina contra Israel. El orientalista ahora intenta ver Oriente como una imitación de Occidente que, según Bernard Lewis, solo puede mejorarse a sí misma cuando su nacionalismo «esté preparado para entenderse con Occidente».[153] Si mientras tanto los árabes, los musulmanes o el Tercer Mundo y el Cuarto siguen caminos inesperados, no nos sorprenderemos si encontramos a algún orientalista que nos diga que esto es una muestra de la incorregibilidad de los orientales y, por tanto, prueba de que no se puede confiar en ellos. No se puede dar cuenta de los errores del orientalismo diciendo que el verdadero Oriente es diferente de los retratos que el orientalista hace de él o diciendo que, como los orientalistas son en su mayor parte occidentales, no pueden tener un sentimiento desde dentro de lo que realmente es Oriente. Estas dos proposiciones son falsas. La tesis que yo sostengo en este libro no consiste en sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (islam, árabe o lo que sea) ni tampoco consiste en confirmar la situación privilegiada de toda perspectiva «interna» frente a cualquiera que sea «externa», por usar la útil distinción de Robert K. Merton.[154] Por el contrario, lo que he pretendido decir es que «Oriente» es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible. En realidad, yo no creo en la proposición

---

* Dado que esta obra se terminó en 1977, el autor se refiere a la primera fase de la guerra civil libanesa que comenzó en 1975. *(N. del E.)*

limitada que dice que solo un negro puede escribir sobre negros o que solo un musulmán puede escribir sobre musulmanes, etcétera.

Y, sin embargo, a pesar de sus fallos, su jerga lamentable, su mal disimulado racismo y su débil aparato intelectual, el orientalismo florece hoy en las formas que he intentado describir. De hecho, hay razones para inquietarse cuando se ve que la influencia se ha extendido al propio «Oriente»: las páginas de libros y periódicos impresas en árabe (y sin duda las impresas en japonés, varios dialectos indios y en otras lenguas orientales) están llenas de análisis de segundo orden escritos por árabes acerca de la «mente árabe», del «islam» y otros mitos. El orientalismo también se ha extendido en Estados Unidos ahora que el dinero árabe y sus recursos han añadido un prestigio considerable al «interés» tradicional sentido por Oriente que siempre ha sido estratégicamente importante. El hecho es que el orientalismo se ha adaptado con éxito al nuevo imperialismo cuyas líneas directrices no solo no cuestionan, sino que confirman el proyecto imperial ininterrumpido de dominar Asia.

En lo que se refiere al aspecto de Oriente del que puedo hablar con un cierto conocimiento de causa, se puede considerar que la adaptación de la clase intelectual al nuevo imperialismo es uno de los triunfos especiales del orientalismo. El mundo árabe hoy día es un satélite intelectual, político y cultural de Estados Unidos. Esto por sí mismo no es algo lamentable; sin embargo, la forma especial que adopta esta relación de satélite sí que lo es. En primer lugar hay que tener en cuenta que las universidades en el mundo árabe están organizadas siguiendo el modelo heredado de una antigua potencia colonial, modelo que las más de las veces fue impuesto por ella. Las circunstancias actuales convierten la realidad de los programas en algo grotesco: clases abarrotadas de cientos de estudiantes, profesores mal preparados, saturados de trabajo, mal pagados y nombrados por razones políticas, una ausencia casi total de investigación y de facilidades para llevarla a cabo y, lo que es más importante, la falta de una simple biblioteca decente en toda la región. Gran Bretaña y Francia una vez dominaron el horizonte intelectual de Oriente por su preponderancia y riqueza; ahora Estados Unidos ocupa su lugar, con el re-

sultado de que a los pocos estudiantes prometedores que realizan sus estudios en ese sistema de enseñanza se les anima a ir a Estados Unidos a continuar su trabajo. Aunque es cierto que algunos estudiantes árabes siguen yendo a Europa a estudiar, la gran mayoría, tanto los de los estados llamados progresistas como los de los conservadores, como Arabia Saudí y Kuwait, va a Estados Unidos. Además, el sistema de patrocinio de becas, negocios e investigación hace que Estados Unidos tenga la hegemonía total sobre estos asuntos. Se considera que la fuente, aunque puede que no sea una fuente real, está en Estados Unidos.

Dos factores hacen que la situación sea, de manera todavía más evidente, un triunfo del orientalismo. Siempre y cuando se pueda generalizar sobre este asunto, diremos que las tendencias de la cultura contemporánea en Oriente Próximo siguen modelos europeos y estadounidenses. Cuando Taha Husein dijo en 1936 que la cultura árabe moderna era europea y no oriental, no hacía más que reflejar el estado de la elite cultural egipcia, de la que él mismo era un miembro distinguido. Lo mismo se puede decir de la elite cultural árabe de hoy, aunque la poderosa corriente antiimperialista del Tercer Mundo que se extendió por la región a partir de los años cincuenta ha debilitado el filo occidental de la cultura dominante. Además, el mundo árabe e islámico sigue siendo un poder de segundo orden en términos de producción de cultura, de saber y de erudición. En este punto debemos ser completamente realistas al utilizar la terminología de la política de poder para describir la situación que ella crea. Ningún erudito árabe o islámico puede permitirse ignorar lo que ocurre en las publicaciones, institutos y universidades de Estados Unidos y de Europa, y lo contrario no es cierto. Por ejemplo, ninguna de las grandes publicaciones de estudios árabes se publica actualmente en el mundo árabe y, del mismo modo, ninguna de las instituciones de enseñanza del mundo árabe puede competir con centros como Oxford, Harvard o UCLA en lo que se refiere al estudio del mundo árabe y mucho menos a cualquier otra materia no oriental. El resultado predecible de todo esto es que los estudiantes (y los profesores) orientales todavía quieren venir y sentarse a los pies de los orienta-

listas estadounidenses para luego repetir ante su público local los estereotipos que he descrito como dogmas orientalistas. Con este sistema de reproducción es inevitable que el erudito oriental utilice su formación estadounidense para sentirse superior a sus compatriotas, porque es capaz de «dominar» el sistema orientalista. En su relación con sus superiores, los orientalistas europeos o estadounidenses, él no será más que un «informante nativo». Y, de hecho, este es el papel que le va a corresponder en Occidente si tiene la oportunidad de quedarse allí después de terminar sus estudios superiores. La mayor parte de los cursos elementales de lenguas orientales son impartidos hoy en las universidades estadounidenses por «informantes nativos», pero el poder en el sistema (universidades, fundaciones, etc.) está casi exclusivamente en manos de no orientales, aunque la proporción numérica entre profesionales orientales y no orientales no favorezca tan abrumadoramente a estos últimos.

Hay otro tipo de pruebas acerca de cómo la dominación cultural se mantiene tanto por el consentimiento de los orientales como por la presión económica brutal y directa de Estados Unidos. Por ejemplo, es posible encontrar que, mientras en Estados Unidos hay docenas de organizaciones que estudian el Oriente árabe e islámico, en el propio Oriente no hay ninguna que estudie Estados Unidos, que constituye, con diferencia, la mayor influencia económica y política de la región. Y todavía peor, no hay apenas en Oriente institutos, aunque sean modestos, que estén consagrados al estudio de Oriente. Pero esto no es nada, creo, comparado con el segundo factor que ha contribuido al triunfo del orientalismo: el consumismo en Oriente. El mundo árabe e islámico en su totalidad está sometido a la economía de mercado occidental. No hace falta recordar que el petróleo, principal recurso de la región, ha sido totalmente absorbido por la economía de Estados Unidos. No me refiero solo a que las grandes compañías petrolíferas estén bajo el control del sistema económico estadounidense, sino también a que las ganancias petrolíferas de los árabes, sin hablar de la comercialización, la investigación y la organización industrial, están establecidos en Estados Unidos. Los árabes enriquecidos por el petróleo se han convertido en clientes muy importantes de

las exportaciones estadounidenses. Esto es cierto tanto a propósito de los estados del Golfo, como de los estados radicales, Libia, Irak y Argelia. Mi tesis consiste en que se trata de una relación unilateral con Estados Unidos como cliente selectivo que compra unos pocos productos (petróleo y mano de obra barata, principalmente) y los árabes consumidores de una enorme gama de productos materiales e ideológicos procedentes de Estados Unidos.

Esto ha tenido numerosas consecuencias. En la región, hay una gran uniformidad en el gusto simbolizada no solo por los transistores, los vaqueros y la Coca-Cola, sino también por las imágenes culturales del oriental que ofrecen los medios de comunicación estadounidenses y que consume sin reflexionar la gran masa de telespectadores. La paradoja del árabe que se ve a sí mismo como un «árabe» del mismo tipo del que muestra Hollywood es el resultado más simple de lo que estoy diciendo. Otro es que la economía de mercado occidental y su orientación consumista ha producido (y sigue produciendo de manera acelerada) una clase instruida cuya formación intelectual se dirige a satisfacer las demandas del mercado. Se da mucha importancia, evidentemente, a los estudios de ingeniería, negocios, económicas, pero la propia intelectualidad se convierte en auxiliar de lo que se considera que son las principales tendencias que destacan en Occidente. El papel que se le ha asignado es el de «modernizar», es decir, el de dar legitimidad y autoridad a las ideas que recibe en su mayor parte de Estados Unidos. Encontramos una prueba sorprendente de esto en las ciencias sociales y, lo que es más curioso, entre los intelectuales radicales cuyo marxismo proviene directamente de Marx, de sus ideas que hacen del Tercer Mundo un todo homogéneo y de las que ya he hablado en este libro. Así, si después de todo hay alguna exactitud intelectual en las imágenes y doctrinas del orientalismo, hay también un poderoso reforzamiento por parte de los intercambios económicos, políticos y sociales. En resumen, el Oriente moderno participa de su propia orientalización.

En conclusión, ¿cuál es la alternativa al orientalismo? ¿Es que este libro no presenta más que argumentos en *contra* y ninguno a *favor* de

nada positivo? A lo largo de todo este libro he hablado de nuevos rumbos «descolonizadores» en lo que he llamado los estudios de áreas culturales —la obra de Anuar Abdel Malek y los estudios publicados por los miembros del Grupo Hull que estudia Oriente Próximo, los análisis y propuestas innovadoras de algunos eruditos en Europa, Estados Unidos y Oriente Próximo—,[155] pero mi intención no ha sido más que la de mencionarlos o aludirlos de pasada. Mi proyecto era estudiar un particular sistema de ideas y, en ningún caso, reemplazarlo por otro nuevo. Además, he intentado plantear una serie de preguntas siempre relevantes cuando se tratan problemas de la experiencia humana: ¿cómo se *representan* otras culturas? ¿Qué es *otra* cultura? El concepto de una cultura distinta (raza, religión o civilización) ¿es útil o siempre implica una autosatisfacción (cuando se habla de la propia cultura) o una hostilidad y una agresividad (cuando se trata de la «otra»)? ¿Qué cuenta más, las diferencias culturales, religiosas y raciales o las categorías socioeconómicas y político-históricas? ¿Cómo adquieren las ideas autoridad, «normalidad» e incluso la categoría de verdades «naturales»? ¿Cuál es el papel del intelectual? ¿Será el de dar validez a la cultura y al Estado del que forma parte? ¿Qué importancia debe él dar a una conciencia crítica e independiente, a una conciencia crítica de *oposición*?

Espero haber dado implícitamente algunas respuestas a estas preguntas en lo que he dicho hasta aquí, pero quizá podría hablar un poco más explícitamente de algunas de ellas. El orientalismo, tal y como lo he descrito en este estudio, pone en tela de juicio no solo la posibilidad de que exista una erudición que no sea política, sino también la conveniencia de una relación demasiado estrecha entre el erudito y el Estado. También me parece evidente que las circunstancias que hacen que el orientalismo sea un tipo de pensamiento continuamente destinado a persuadir van a persistir. Esta es una imagen de conjunto más bien deprimente. Sin embargo, por mi parte tengo alguna esperanza racional de que, al contrario de lo que ha sucedido en el pasado, el orientalismo no va a permanecer sin ser cuestionado desde un punto de vista intelectual, ideológico y político.

Si no hubiera creído que existe una erudición que no está tan

corrupta o, al menos, tan ciega ante la realidad humana como la que he estado describiendo, no habría emprendido la tarea de escribir este libro. Hoy día hay muchos eruditos que están haciendo un trabajo personal de gran valor en campos como la historia, la religión, la civilización, la sociología y la antropología islámicas. El problema comienza cuando la tradición corporativista del orientalismo se apodera del orientalista que no está vigilante, del orientalista cuya conciencia profesional no está en guardia frente a las *idées reçues* que le transmite tan fácilmente su profesión. Así, es más probable que los trabajos más interesantes sean los de eruditos que dependen de una disciplina delimitada desde un punto de vista intelectual y no de un «campo» como el orientalismo que se define de manera canónica, imperial y geográfica. Un excelente ejemplo reciente es la antropología de Clifford Geertz, que se interesa por el islam de una manera lo suficientemente precisa y concreta como para que sean las sociedades y los problemas específicos lo que lo anima y no los rituales, las ideas preconcebidas y las doctrinas del orientalismo.

Por otro lado, eruditos y críticos que se han formado en la disciplina orientalista tradicional son perfectamente capaces de liberarse de la antigua camisa de fuerza ideológica. La formación de Jacques Berque y la de Maxime Rodinson están entre las más rigurosas, pero lo que estimula sus investigaciones, incluso las de problemas tradicionales, es su conciencia metodológica. Ya que si el orientalismo ha estado históricamente demasiado satisfecho consigo mismo, demasiado aislado, y demasiado lleno de una confianza positivista en sus métodos y en sus premisas, la única manera de abrirse a lo que se estudia en y sobre Oriente es someter de modo reflexivo el método utilizado al examen crítico. Y esto es lo que caracteriza a Berque y a Rodinson, cada uno a su manera. Lo que se puede encontrar en sus obras es, ante todo, una sensibilidad directa hacia la materia que tienen ante ellos, y, después, un continuo examen de su propia metodología y de su propia práctica, un intento constante de que su trabajo responda a la materia y no a doctrinas preconcebidas. Realmente Berque y Rodinson, así como Abdel Malek y Roger Owen también se dan cuenta de que es mejor estudiar al hombre y a la sociedad

—sea oriental o no— dentro del extenso campo de las ciencias humanas. Así, estos eruditos leen y estudian con ojo crítico lo que se hace en otros campos. La atención de Berque hacia los recientes descubrimientos de la antropología estructural, la de Rodinson hacia la sociología y la teoría política, y la de Owen hacia la historia económica suponen un correctivo instructivo que las ciencias humanas actuales aportan a los problemas llamados orientales.

Sin embargo, no se puede olvidar el hecho de que incluso si no tenemos en cuenta las distinciones orientalistas entre «ellos y nosotros», una serie de realidades políticas muy poderosas y, en última instancia, ideológicas participan en la erudición de hoy. Nadie puede evitar tratar con las divisiones Este-Oeste, Norte-Sur, ricos-pobres, imperialistas-antiimperialistas o blancos-de color. No podemos esquivarlas como si no existieran; por el contrario, el orientalismo contemporáneo nos enseña mucho sobre la deshonestidad intelectual que supone disimularlas, ya que eso no consigue más que intensificar las divisiones y hacerlas más crueles y permanentes. Así, una ciencia abiertamente polémica, «progresista» y prudente puede degenerar muy fácilmente en una inercia dogmática; perspectiva que tampoco es muy edificante.

El tipo de cuestiones que he planteado muestra bastante bien mi sentimiento sobre el problema. El pensamiento y la experiencia actuales nos han enseñado a ser sensibles ante lo que implican la representación, el estudio de lo «otro», el pensamiento racista, la aceptación sin reflexión ni crítica de la autoridad y de las ideas que hacen autoridad, el papel sociopolítico de los intelectuales y el gran valor de una conciencia crítica y escéptica. Quizá, si recordamos que estudiar la experiencia humana normalmente tiene consecuencias éticas, por no decir nada de las políticas, en el mejor o peor sentido del término, no seremos indiferentes a lo que hacemos como eruditos. Y ¿qué mejores normas para el erudito que la libertad y el conocimiento humanos? Quizá debamos recordar también que el estudio del hombre en la sociedad se fundamenta en la historia y en la experiencia concreta de los hombres y no en abstracciones pedantes, en leyes oscuras o en sistemas arbitrarios. El problema entonces consiste en

adaptar el estudio a la experiencia y en que esta de alguna manera le dé forma, y así la experiencia será esclarecida y quizá modificada por el estudio. Si evitamos a toda costa el objetivo de orientalizar continuamente Oriente, profundizaremos en el conocimiento y limitaremos la suficiencia de los eruditos. Sin «Oriente» habría eruditos, críticos intelectuales y seres humanos para los cuales las distinciones raciales, étnicas y nacionales serían menos importantes que la empresa común de promover la comunidad humana.

Creo positivamente —y he intentado demostrarlo en mis otras obras— que se están haciendo bastantes esfuerzos hoy en las ciencias humanas para dotar al erudito contemporáneo de intuiciones, métodos e ideas que le permitan pasar por alto los estereotipos raciales, ideológicos e imperialistas del tipo de los que el orientalismo ha proporcionado durante su ascendencia histórica. Considero que el fracaso del orientalismo ha sido humano e intelectual, ya que, al adoptar una postura de absoluta oposición a una región del mundo que considera ajena a la suya, el orientalismo no ha sido capaz de identificarse con la experiencia humana y ni siquiera de considerarla como una experiencia humana. Ahora podemos poner en duda la hegemonía mundial del orientalismo y de todo lo que representa si podemos conseguir aprovechar la concienciación política e histórica de un gran número de pueblos de la Tierra que ha tenido lugar de modo general en el siglo xx. Si este libro tiene alguna utilidad para el futuro, será la de una modesta contribución a este desafío y la de una advertencia: los sistemas de pensamiento como el orientalismo, los discursos de poder y las ficciones ideológicas —grilletes forjados por el hombre— se fabrican, se aplican y se mantienen demasiado fácilmente. Sobre todo, espero haber mostrado a mis lectores que la respuesta al orientalismo no es el occidentalismo. Ningún antiguo «oriental» se encontrará a gusto con la idea de que él es susceptible —demasiado susceptible— de estudiar a los nuevos «orientales» —u «occidentales»— que él ha fabricado. Si el conocimiento del orientalismo tiene algún sentido, es recordarnos cómo, de qué manera seductora, puede degradarse el conocimiento, no importa qué conocimiento, dónde o cuándo se produzca. Y ahora quizá más que antes.

Epílogo de la edición de 1995

Orientalismo se concluyó a finales de 1977 y se publicó un año después. Fue (y sigue siendo) el único libro que he escrito como un gesto permanente, a partir de una serie de investigaciones, realizando diversos borradores del mismo, uno tras otro, hasta llegar a su versión definitiva, sin interrupción y sin ninguna distracción seria. Excepción hecha de un año maravillosamente civilizado y de relativo poco trabajo que pasé como becario en el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (1975-1976), de Stanford, tuve escasos apoyos y desperté muy poco interés en el mundo exterior. Me animaron unos pocos amigos y mis familiares más próximos, pero distaba mucho de estar claro que el estudio que estaba realizando sobre la forma en que la fuerza, la erudición y la imaginación de una tradición bicentenaria europea y estadounidense veían a Oriente Próximo, a los árabes y al islam, *pudiera* interesar al público en general. Recuerdo, por ejemplo, que me resultó muy difícil al principio que un editor serio se interesara por el proyecto. Una editorial en concreto, que publicaba temas de humanidades, me ofreció un pequeño contrato para una breve monografía, ¡tan poco prometedor y tan pobre les debió parecer el tema inicialmente! Pero afortunadamente (que es el término que empleo para aludir a mi buena suerte en los Agradecimientos del libro) las cosas mejoraron mucho después de la conclusión de este estudio.

Tanto en Estados Unidos como en el Reino Unido (donde se publicó en 1979 una edición independiente) atrajo mucha atención. Parte de dicha atención (como podía esperarse) fue muy hostil; parte de ella, poco comprensiva, pero en su mayoría he de decir que fue po-

sitiva y entusiasta. En 1980 se publicó la edición francesa, que supuso el principio de una serie de traducciones que empezaron a publicarse y que han ido aumentando hasta el presente, muchas de las cuales provocaron controversias y discusiones en idiomas que desconozco. Se publicó una traducción al árabe, notable y controvertida, realizada por el prestigioso poeta y crítico sirio Kamal Abu Deeb, de la que comentaré algo más en las siguientes páginas. Posteriormente, *Orientalismo* se tradujo al japonés, al alemán, al portugués, al italiano, al polaco, al español, al catalán, al turco, al serbocroata y al sueco (en 1993 fue uno de los libros que más se vendieron en Suecia, hecho que nos desconcertó tanto al editor local como a mí). Hay varias ediciones (en griego, en ruso, en noruego y en chino) que se están preparando o que están a punto de aparecer. Se habla de otras traducciones europeas, lo mismo que de una versión israelí, según varios informes. Se han realizado, asimismo, traducciones parciales piratas en Irán y en Pakistán. Muchas de las traducciones que he conocido directamente (en especial, la japonesa) han superado la primera edición: todas siguen imprimiéndose y aparecen ocasionalmente para suscitar discusiones locales que van más allá de lo que yo pensé cuando escribí el libro.

El resultado de todo esto es que *Orientalismo* se ha convertido en varios libros diferentes, casi como si hubiese sido obra de los Borgia. Y, por lo que he podido seguir y entender de estas versiones posteriores, ese extraño, a veces inquietante y sin duda imprevisto polimorfismo es lo que quiero tratar aquí, repasando lo que otros han dicho que yo escribí, además de lo que yo escribí después de *Orientalismo* (ocho o nueve libros y muchos artículos). Está claro que trataré de corregir las lecturas erróneas y, en algunos casos, las malas interpretaciones intencionadas.

No obstante, también citaré argumentos y posturas intelectuales que reconocen que *Orientalismo* es un libro útil en aspectos que solo pude prever muy parcialmente en su momento. No trato de ajustar cuentas ni de acumular felicitaciones, sino de registrar una sensación más amplía de autoría que va más allá del egoísmo de la soledad que sentimos cuando iniciamos un trabajo, pues *Orientalismo* parece hoy

una obra colectiva, creo, que me supera como autor más de lo que podía esperarse cuando la escribí.

Empecemos por la forma en que se recibió el libro, que es lo que más lamento y me resulta hoy (en 1994) más difícil de superar. Me refiero al supuesto antioccidentalismo del libro, como ha sido calificado errónea pero sonoramente por sus comentaristas, tanto hostiles como simpatizantes. Este concepto consta de dos partes, que a veces se argumentan conjuntamente y a veces por separado. Se me atribuye en primer lugar que el fenómeno del orientalismo es una sinécdoque, un símbolo en miniatura, de todo Occidente y que debería tomarse como representativo del conjunto de Occidente. Siendo esto así, prosigue el argumento, todo Occidente es enemigo de los árabes y del islam, o incluso de los iraníes, de los chinos, de los hindúes y de muchos otros pueblos no europeos que sufrieron el colonialismo y los prejuicios occidentales. La segunda parte del argumento que se me atribuye no tiene tanto alcance. Afirma que un Occidente y un orientalismo depredadores han violado al islam y a los árabes (obsérvese que los términos «orientalismo» y «Occidente» se han unido). Siendo esto así, la propia existencia del orientalismo y de los orientalistas se utiliza como un pretexto para argumentar exactamente lo contrario, esto es, que el islam es perfecto, que es el único camino (*al-hal al-wahid*), etc., y que para criticar el orientalismo, como yo hice en mi libro, hay que ser un defensor del islamismo o del fundamentalismo musulmán.

Apenas si sé qué hacer con todos estos cambios ridículos de un libro que para su autor y por sus argumentos es explícitamente antifundamentalista, radicalmente escéptico respecto a designaciones categóricas, tales como Oriente y Occidente, y escrupulosamente cuidadoso en cuanto a *no* «defender», ni siquiera hablar de Oriente y del islam. Y, sin embargo, *Orientalismo* se ha leído y de *Orientalismo* se ha hablado en el mundo árabe como de una defensa sistemática del islam y de los árabes, pese a que digo expresamente que no tengo ningún interés y mucho menos estoy capacitado para mostrar lo que son realmente Oriente o el islam. En realidad voy mucho más allá cuando afirmo en las primeras páginas del libro que términos

como «Oriente» y «Occidente» no se corresponden con una realidad estable que exista como un hecho natural. Más aún, todas esas designaciones geográficas suponen una extraña combinación de lo empírico y lo imaginativo. En el caso de Oriente, como concepto vigente en Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos, la idea procede en gran medida del impulso no solo de describir, sino también de dominar y, en cierto modo, de defenderse contra él. Como trato de demostrar, esta idea es esencialmente cierta respecto del islam como una personificación especialmente peligrosa de Oriente.

El punto fundamental de todo ello radica, no obstante, como Vico nos enseñó, en que la historia de la humanidad la escriben seres humanos. Como quiera que la lucha por el control de un territorio es parte de dicha historia, también lo es la lucha por su significado histórico y social. El trabajo de un crítico erudito no es separar una lucha de la otra, sino conectar ambas pese al contraste existente entre la todopoderosa importancia de la primera y los aparentes refinamientos fantásticos de la segunda. Yo he tratado de demostrar que el desarrollo y el mantenimiento de cualquier cultura requieren la existencia de otro *alter ego* diferente y competitivo. La creación de una identidad (ya sea la de Oriente u Occidente, la de Francia o Gran Bretaña, si bien es claramente un depósito de distintas experiencias colectivas, es, en última instancia, una creación), implica establecer antagonistas y «otros» cuya realidad esté siempre sujeta a una interpretación y a una reinterpretación permanentes de sus diferencias con «nosotros». Toda época y toda sociedad recrea sus «otros». Lejos de ser algo estático, la identidad de uno mismo o la del «otro» es un muy elaborado proceso histórico, social, intelectual y político que tiene lugar en un certamen, en el cual intervienen personas e instituciones de todas las sociedades. Los debates actuales sobre «lo francés» y «lo inglés» que hoy se producen en Francia y en Gran Bretaña, respectivamente, o sobre el islam en países como Egipto y Pakistán forman parte de un mismo proceso interpretativo que incluye las identidades de distintos «otros», ya sean extranjeros y refugiados o apóstatas e infieles. Debe estar claro en todos los casos que estos procesos no son meros ejercicios mentales, sino problemas sociales urgentes, los cua-

les afectan a temas políticos tan concretos como la legislación sobre inmigración, la legislación sobre la conducta personal, la constitución de una ortodoxia, la legitimización de la violencia y/o de la insurrección, el carácter y el contenido de la educación y la dirección de la política exterior, y que poco tienen que ver con la designación de los enemigos oficiales. En resumen, la creación de una identidad depende de la disposición de poder o de la indefensión de cada sociedad y, por tanto, es algo más que un simple pasatiempo propio de eruditos.

Lo que hace que todas estas realidades fluidas y de extraordinaria riqueza resulten difíciles de aceptar es que la mayoría de las personas rechaza el concepto subyacente: que la identidad humana no solo no es natural y estable, sino que es creada e incluso, en ocasiones, creada completamente. Parte de la resistencia y la hostilidad hacia libros como *Orientalismo*, posteriormente, *The Invention of Tradition** y *Black Athena*[1]** se debe a que parecen socavar la ingenua creencia en cierta positividad y en la historicidad inmutable de una cultura, un yo, una identidad nacional. *Orientalismo* solo puede leerse como una defensa del islam, si se suprime la mitad de mi argumentación, en la que digo (como lo hago en mi libro posterior *Covering Islam*) que incluso la comunidad primitiva a la que pertenecemos por nacimiento no es inmune al debate interpretativo al que antes aludí y lo que en Occidente parece ser aparición, regreso o resurgimiento del islam es, de hecho, una lucha en las sociedades islámicas respecto de la definición de islam. Ninguna persona, ninguna autoridad ni ninguna institución controlan totalmente dicha definición, y de ahí el debate existente. El error epistemológico del fundamentalismo es creer que los «principios fundamentales» son categorías no históricas, no sujetas y, por tanto, exentas del escrutinio de los verdaderos creyentes, quienes se supone que deben aceptarlos ciegamente. Los partidarios de una versión restaurada o rediviva del primitivo islam consideran que los orientalistas (como Salman Rushdie)

---

* Trad. cat., Eric Hobsbawm y Terence Rangers, *Invent de la tradició*, Eumo, Vic, 1989.

** Trad. cast., Martin Bernal, *Atenea negra*, Crítica, Barcelona, 1993.

son peligrosos, porque manipulan dicha versión, arrojan dudas sobre ella, demuestran que es fraudulenta y que no es divina. Para ellos, por tanto, las virtudes de mi libro residían en que señalaba los maliciosos peligros de los orientalistas y que, en cierto modo, valoraba las auténticas raíces del islam.

Pese a que esto dista mucho de ser lo que yo creí que hacía, esa opinión persiste. Hay dos razones para que así sea. En primer lugar, a nadie le resulta fácil vivir tranquilo y sin temor con la tesis de que la realidad humana se hace y se deshace constantemente y de que algo parecido a una esencia estable está bajo una permanente amenaza. El patriotismo, el nacionalismo xenófobo extremo, y el absoluto y desagradable chauvinismo son las respuestas habituales a estos temores. Todos necesitamos algo en que apoyarnos; el problema radica en el carácter extremo e inmutable que demos a nuestra fórmula en la que se asienta esa base. Yo mantengo la postura de que, en el caso de un islam o de un Oriente esenciales, estas imágenes no son más que imágenes, y que las defienden tanto la comunidad de los fieles musulmanes como —la correspondencia resulta significativa— la comunidad de los orientalistas. Mi objeción a lo que he denominado orientalismo no reside en que sea solo el estudio de los idiomas, las sociedades y los pueblos del antiguo Oriente, sino en que, como sistema de pensamiento, se acerque a una realidad humana heterogénea, dinámica y compleja desde una postura esencialista y no crítica, lo que sugiere la existencia de una realidad oriental perdurable y de una esencia occidental opuesta, pero no menos perdurable, que observe Oriente desde lejos y, ¡por qué no decirlo!, desde arriba. Esta postura falsa oculta el cambio histórico. Y, más importante aún, desde mi punto de vista, oculta los *intereses* del orientalista que, pese a las sutiles tentativas de trazar distinciones entre el orientalismo como inocente esfuerzo académico y el orientalismo como cómplice de un imperialismo, nunca puede desligarse unilateralmente del contexto imperialista general que comienza su moderna fase global con la invasión de Egipto por Napoleón en el año 1798.

Pienso en el sorprendente contraste entre la parte más débil y la parte más fuerte que es evidente en las modernas confrontaciones de

Europa con lo que ha dado en denominar Oriente. La estudiada solemnidad y el tono grandioso de la *Description de l'Égypte* de Napoleón (sus enormes hileras de volúmenes que recogen el trabajo sistemático de todo un grupo de sabios respaldado por un moderno ejército colonial conquistador) empequeñece el testimonio de personas como Abd al-Rahman al-Jabarti, quien en tres volúmenes describe la invasión francesa desde el punto de vista de los invadidos. Podría decirse que la *Description* es una descripción científica y, por tanto, objetiva, del Egipto de principios del siglo XIX, pero la presencia de Jabarti (desconocido e ignorado por Napoleón) sugiere lo contrario. El trabajo de Napoleón es un relato «objetivo» desde el punto de vista de alguien poderoso que trata de incluir a Egipto en la órbita del Imperio francés; el de Jabarti es el de alguien que pagó el precio y fue, de forma figurada, apresado y vencido.

Dicho de otra forma, más que unos documentos inertes que certifican la eterna oposición de Occidente y Oriente, la *Description* y las crónicas de Jabarti constituyen, conjuntamente, una experiencia histórica de la que proceden otras y antes de la cual existieron otras. Estudiar la dinámica histórica de este conjunto de experiencias es más acuciante que caer en estereotipos tales como «el conflicto de Oriente y Occidente». Por esta razón es por lo que *Orientalismo* se lee erróneamente como una obra sospechosamente antioccidental y, por un acto de apoyo retrospectivo injustificado e incluso premeditado, ese tipo de lectura (como todas las basadas en una oposición binaria supuestamente estable) contribuye a crear la imagen de un islam inocente y agraviado.

La segunda razón por la que el antiesencialismo de mis argumentos ha resultado difícil de aceptar es política e ideológica. No había forma alguna de que yo supiera un año antes de que se publicara el libro que en Irán iba a producirse una revolución islámica de enorme alcance, ni que la batalla entre Israel y los palestinos seguiría cauces tan salvajes y tan duraderos, desde la invasión del Líbano en 1982 hasta el inicio de la *Intifada* a finales del año 1987. El final de la guerra fría no modificó ni mucho menos puso fin al conflicto aparentemente interminable existente entre Oriente y Occidente, represen-

tados de una parte por los árabes y de otra por el Occidente cristiano. En fecha más reciente se produjeron confrontaciones no menos agudas como consecuencia de la invasión soviética de Afganistán; el reto al *statu quo* planteado durante las décadas de los ochenta y los noventa por grupos islámicos en países tan diferentes como Argelia, Jordania, Líbano, Egipto y los Territorios Ocupados, y las distintas respuestas estadounidenses y europeas; la creación de brigadas islámicas para luchar contra los rusos desde bases situadas en Pakistán; la guerra del Golfo; el permanente apoyo occidental a Israel; y la aparición del término «islam» como un tema periodístico y académico alarmista no siempre preciso y bien informado. Todo ello dio lugar a que se produjera una sensación de persecución entre las personas que se ven obligadas, casi a diario, a declararse occidentales u orientales. Nadie parece estar libre de la oposición entre «nosotros» y «ellos», que se traduce en un sentido de identidad reforzado y profundo que no ha sido especialmente edificante.

En un contexto tan turbulento, el sino de *Orientalismo* fue al mismo tiempo afortunado e infortunado. Ciertos miembros del mundo árabe e islámico, que sienten la intrusión occidental con ansiedad y tensión, consideraron que era el primer libro que ofrecía una respuesta seria a un Occidente que nunca había escuchado ni perdonado a los orientales que fueran orientales. Recuerdo que una de las primeras reseñas árabes del libro describía al autor como un campeón del arabismo, un defensor de los oprimidos y de los ultrajados, cuya misión consistía en entablar un épico y romántico mano-a-mano con las autoridades occidentales. Pese a la exageración, lo cierto es que logré dar cierto sentido real a la constante hostilidad de Occidente que percibían los árabes y una respuesta que muchos árabes educados consideró adecuada.

No negaré que *era* consciente cuando escribí el libro de la verdad subjetiva que insinuaba Marx en la frase que cité como uno de los epígrafes del libro («No se pueden representar; tienen que ser representados»), esto es, que si crees que te han negado la oportunidad de hablar tratarás con todas tus fuerzas de gozar de esa oportunidad. En verdad, el subalterno *puede* hablar, como certifica la historia de los

movimientos de liberación del siglo xx. Pero nunca creí que estuviera perpetuando la hostilidad entre dos bloques monolíticos políticos y culturales rivales, cuya creación describía y cuyos terribles efectos estaba tratando de reducir. Por el contrario, la oposición Oriente-Occidente no solo era equívoca, sino que además no era deseable, y menos aún debía tenerse en cuenta para describir algo más que una fascinante historia de interpretaciones e intereses contrapuestos. Es un placer señalar que muchos lectores de Gran Bretaña y de Estados Unidos, así como otros de habla inglesa de África, Asia, Australia y del Caribe, consideraron que el libro destacaba la realidad de lo que luego se llamó multiculturalismo en vez de xenofobia y nacionalismo agresivo y racista.

No obstante, se ha considerado a *Orientalismo* como un tipo de testimonio de una situación de sometimiento (la respuesta de los parias de la Tierra) más que como una crítica multicultural del poder que recurre a sus conocimientos para progresar. De mí, como autor, se ha dicho que desempeño un papel concreto: el de la conciencia de lo que se había suprimido y distorsionado anteriormente en los doctos textos de un discurso históricamente condicionado para que lo leyeran no los orientales, sino otros occidentales. Este es un aspecto importante y se suma al sentido de identidades fijas que luchan permanentemente divididas, las cuales mi libro rechaza expresamente, pero que, paradójicamente, presupone y de las que depende. Ninguno de los orientalistas de los que hablo parece haberse planteado el hecho de que un oriental pudiera leer sus libros. El discurso del orientalismo, su coherencia interna y sus rigurosos procedimientos se diseñaron para lectores y consumidores del Occidente metropolitano. Esto es algo que hay que reseñar a favor de personas a las que admiro auténticamente, como Edward Lane y Gustave Flaubert, ambos fascinados por Egipto, así como de arrogantes administradores coloniales como lord Cromer, intelectuales brillantes como Ernest Renan, y aristócratas como Arthur Balfour, todos los cuales se mostraron condescendientes y no gustaron de los orientales que o bien gobernaban o bien estudiaban. Debo confesar con cierto placer que he escuchado sin haber sido invitado varios pronunciamientos y discusiones entre

orientalistas y que experimenté el mismo placer al dar a conocer mis hallazgos tanto a europeos como a no europeos. No albergo ninguna duda de que fue posible porque yo crucé la línea divisoria imperial entre Oriente y Occidente, hice mía la vida occidental y, pese a ello, conservé cierta conexión orgánica con el lugar del que procedía. Quiero insistir en que fue más un procedimiento de cruce que de mantenimiento de las barreras. Creo que *Orientalismo* lo demuestra como libro, en especial cuando hablo de estudio humanístico como búsqueda ideal de la forma de superar las restricciones coercitivas impuestas al pensamiento para llegar a un tipo de erudición no dominante y no esencialista.

Todos estos aspectos se sumaron, de hecho, a las presiones que sufrió mi libro para hacerlo representar una especie de relato bíblico de heridas y sufrimientos, cuyo recital se consideraba como un golpe que tiempo atrás se debía haber devuelto a Occidente. Deploro que se defina de forma tan simple un trabajo que (aquí no seré falsamente modesto) tiene tantos matices y discrimina tanto en lo que dice sobre diferentes pueblos, diferentes períodos y diferentes estilos de occidentalismo. Cada uno de mis análisis varía el cuadro, incrementa la diferencia y las discriminaciones, separa autores y períodos, aunque todos pertenezcan al orientalismo. Leer mis análisis de Chateaubriand y de Flaubert, o los de Burton y los de Lane, con el mismo énfasis derivado del mismo mensaje reduccionista procedente de la fórmula banal de que se trata de «un ataque a la civilización occidental» es, creo, una postura simplista y errónea. Pero también estoy firmemente convencido de que es completamente correcto considerar que las recientes autoridades orientalistas, como el casi cómicamente persistente Bernard Lewis, son testigos políticamente motivados y hostiles que tratan de ocultarse tras suaves acentos y despliegues de erudición poco convincentes.

Volvamos de nuevo al contexto político e histórico del libro, que no pretendo que sea irrelevante respecto de su contenido. Una de las afirmaciones más generosamente perspicaces y más inteligentemente discriminatorias de dicha coyuntura apareció en una reseña de Basim Musallam (MERIP, 1979). Empieza por comparar mi libro con

una desmitificación anterior del orientalismo que realizó el erudito libanés Michael Rustum en el año 1895 (*Kitab al-Gharib fi al-Gharb*), pero luego afirma que la principal diferencia entre nosotros es que mi libro trata de pérdidas y el de Rustum no. Musallam dice:

> Rustum escribe como hombre libre y miembro de una sociedad libre: sirio, su lengua materna es el árabe y es ciudadano de un estado otomano aún independiente [...] al contrario que Michael Rustum, Edward Said carece de una identidad aceptada de forma general, se discute cuál es su verdadero *pueblo*. Es posible que Edward Said y su generación piensen a veces que no se apoyan en nada más sólido que en los restos de la destruida sociedad de la Siria de Michael Rustum, y en su recuerdo. Otros de África y Asia han logrado éxitos en esta época de liberación nacional. Aquí, en doloroso contraste, ha existido una resistencia desesperada contra unas circunstancias agobiantes y, hasta ahora, un total fracaso. No es un árabe cualquiera el que escribió este libro, sino un árabe con unos antecedentes y una experiencia especiales (p. 22).

Musallam observa correctamente que un argelino no habría escrito el mismo tipo de libro, pesimista en general, en especial uno como el mío que se ocupa muy poco de la historia de las relaciones francesas con el norte de África, con Argelia más concretamente. Por eso estaría dispuesto a aceptar la impresión general de que *Orientalismo* expresa una historia muy concreta de pérdida personal y desintegración nacional (solo unos años antes de que yo escribiera *Orientalismo*, Golda Meir realizó su comentario notoria y profundamente orientalista de que no existía un pueblo palestino). Quisiera añadir también que ni en este libro ni en los dos que le siguieron inmediatamente, *The Question of Palestine* (1980) y *Covering Islam* (1981), quise sugerir un programa político de restauración de la identidad y de resurgimiento del nacionalismo. Hubo, claro está, en los dos últimos libros un intento de ofrecer lo que faltaba en *Orientalismo*: un sentido de lo que, desde un punto de vista personal, podría ser una imagen alternativa de ciertas partes de Oriente (Palestina y el islam, respectivamente).

Pero en todas mis obras mantuve una postura fundamentalmente crítica de un nacionalismo perverso y sin reservas. La imagen del islam que presentaba no era una de discurso agresivo y ortodoxia dogmática, sino que se basaba en la idea de que existen comunidades de interpretación dentro y fuera del mundo islámico, que se comunican entre sí a través de un diálogo entre iguales. Mi visión de Palestina, formulada originalmente en *The Question of Palestine*, sigue siendo hoy la misma: expresé todo tipo de reservas sobre el nativismo indiferente y el militarismo combativo del consenso nacionalista; sugerí, por el contrario, una mirada crítica del entorno árabe, la historia palestina y la realidad israelí, con la conclusión explícita de que solo un acuerdo negociado entre las dos comunidades que sufren, la árabe y la israelí, supondría un alivio a una guerra interminable. (Quisiera citar de pasada que aunque mi libro sobre Palestina fue muy bien traducido al hebreo a principios de la década de 1980 por Mifras, una pequeña editorial israelí, aún no hay traducción al árabe al día de hoy. Todas las editoriales árabes que mostraron interés por el libro quisieron que cambiara o suprimiera las secciones que son abiertamente críticas de algún régimen árabe —incluyendo la OLP—, petición que siempre me negué a cumplir.)

Lamento mucho la forma en que el mundo árabe recibió *Orientalismo*, pese a la notable traducción de Kamal Abu Deeb. Trató de ignorar que mi libro reducía el fervor nacionalista, que algunos dedujeron de mi crítica del orientalismo, fervor que yo asociaba con impulsos de dominio y control, los cuales aparecen también en el imperialismo. El principal logro de la esmerada traducción de Abu Deeb es que trató de evitar casi totalmente el uso de expresiones occidentales «arabizadas»; términos técnicos como *discurso*, *simulacro*, *paradigma* o *código* se tradujeron usando la retórica clásica de la tradición árabe. Su idea fue situar mi trabajo dentro de una tradición totalmente consolidada, como si se dirigiera a otro desde una perspectiva de idoneidad e igualdad. De este modo, razonaba, resultaba posible que lo mismo que se podía plantear una crítica epistemológica desde la tradición occidental, también era posible hacerlo dentro de la tradición árabe.

El sentido de confrontación entre un mundo árabe, frecuentemente definido de forma emocional, y un mundo occidental, experimentada con más emoción, atenuaba el hecho de que *Orientalismo* pretendía ser un estudio crítico y no una afirmación de identidades enfrentadas y antitéticas sin esperanza; y la actualidad que exponía en las últimas páginas de mi libro, la de un sistema muy bien razonado que mantiene una hegemonía sobre el otro, pretendía ser un pretexto para iniciar un debate que pudiera incitar a los lectores y a los críticos árabes a comprometerse de forma más decidida con el sistema del orientalismo. Sin embargo, a pesar de que estas dos intenciones presidían todo el discurso, me encontré con que o bien se me reprochaba que no hubiera prestado mayor atención a Marx (los pasajes de mi libro que más destacaban los críticos dogmáticos del mundo árabe y de la India, por ejemplo, eran los de Marx sobre el orientalismo), cuyas ideas, se alegaba, habían superado sus propios prejuicios; o bien se me criticaba que no hubiera destacado los grandes logros del orientalismo, de Occidente, etc. Pero, al igual que en la defensa del islam, el recurrir al marxismo o a «Occidente» me parece que es como usar una ortodoxia para acabar con otra.

La diferencia entre la respuesta árabe y otras respuestas a *Orientalismo* es, creo, una indicación precisa de la forma en que décadas de pérdidas, de frustración y de ausencia de democracia han afectado a la vida intelectual y cultural del mundo árabe. Yo traté de que el libro se integrara en una corriente de pensamiento ya existente con el objetivo de liberar a los intelectuales de las trabas de sistemas como el orientalismo: quería que mis lectores se apoyaran en mi trabajo para producir nuevos estudios que iluminaran la experiencia histórica de los árabes y de otros pueblos de forma generosa y permisiva. Eso es lo que sucedió en Europa, en Estados Unidos, en Australia, en la India, en el Caribe, en Irlanda, en Hispanoamérica y en algunas partes de África. El fortalecido estudio de los discursos africanistas e hinduistas, los análisis de la historia de dependencia, la reconfiguración de la antropología, de las ciencias políticas, de la historia del arte, de la crítica literaria, de la musicología poscoloniales, además de los nuevos e importantes acontecimientos a que han dado lugar los

discursos feminista y de las minorías, respecto a todo ello, me complace y me halaga que *Orientalismo* haya marcado una diferencia. Este no parece haber sido, en mi opinión, el caso del mundo árabe, en el que, en parte gracias a que mi trabajo se percibe correctamente como eurocéntrico en sus textos y en parte porque, como dice Musallam, la batalla de la supervivencia cultural es excesivamente absorbente, libros como el mío se interpretan de forma menos útil, desde el punto de vista productivo, y más como gestos defensivos a favor o en contra de «Occidente».

No obstante, entre los estudiosos estadounidenses y británicos de carácter decididamente riguroso e inflexible, tanto *Orientalismo* como el resto de mi obra han recibido ataques por su humanismo «residual», sus inconsistencias teóricas, su tratamiento insuficiente, tal vez sentimental, del libre albedrío. ¡Me alegro de que así sea! *Orientalismo* es un libro parcial y no una máquina teórica. Nadie ha logrado demostrar de forma convincente que el esfuerzo individual no sea en un plano muy difícil de mostrar no solo egocéntrico, sino también, en el sentido que da a dicho término Gerard Manley Hopkins, *original*. Esto es así pese a la existencia de sistemas de pensamiento, discursos y hegemonías (aunque ninguno de ellos sea realmente inconsútil, perfecto o inevitable). El interés que he puesto en el orientalismo como fenómeno cultural (como la cultura del imperialismo a la que me refería en *Culture and Imperialism*, su secuela, publicada en 1993)* dimana de su variabilidad y su imprevisibilidad, cualidades ambas que dan a escritores como Massignon y Burton su sorprendente fuerza e incluso su atractivo. Lo que traté de preservar en mi análisis del orientalismo fue su combinación de coherencia e incoherencia, su juego, por así decirlo, que solo puede producirse si se mantiene, como autor y como crítico, el derecho a cierta fuerza emocional, el derecho a conmoverse, irritarse, sorprenderse e incluso deleitarse. Por eso es por lo que en el debate entre Gayan Prakash, por una parte, y Rosalind O'Hanlon y David Washbrook, por otra, creo

* Trad. cast., *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.

que hay que darle la razón a Prakash.[2] Por la misma regla de tres, el trabajo de Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Ashis Nandy, basado en las relaciones subjetivas a veces tambaleantes engendradas por el colonialismo, no puede ser rechazado por *su* aportación a nuestra comprensión de las trampas humanistas de sistemas tales como el orientalismo.

Permítanme que finalice este examen de las transmutaciones críticas de *Orientalismo* mencionando a un grupo de personas que fue, no inesperadamente, el que más vociferó en su respuesta a mi libro: los propios orientalistas. No fueron en modo alguno el público al que pretendí dirigirme *fundamentalmente*, ya que yo traté de arrojar cierta luz sobre sus prácticas para que otros humanistas conocieran los procedimientos y la genealogía de un campo determinado. La misma palabra «orientalismo» se ha confinado durante un tiempo excesivamente largo a una especialidad profesional. Traté de mostrar su aplicación y su existencia en la cultura en general, en la literatura, en la ideología y en lo social, así como en las actitudes políticas. Hablar de alguien calificándolo de oriental, como hacían los orientalistas, no se limitaba a designar a dicha persona como alguien cuyo idioma, geografía e historia eran objeto de doctos tratados, pues demasiadas veces era una expresión despectiva atribuida a un ser humano de menor pureza. Por supuesto, esto no significa que niegue que para artistas como Nerval y Segalen la palabra «Oriente» estuviera maravillosa e ingeniosamente relacionada con exotismo, hechizo, misterio y promesa. Pero esto era también una vasta generalización histórica. Además de los usos citados de las palabras «Oriente», «oriental» y «orientalismo», el término «orientalista» vino, asimismo, a representar al especialista erudito, principalmente universitario, en los idiomas y en la historia de Oriente. Sin embargo, como me escribía el ya desaparecido Albert Hourani en marzo de 1992, pocos meses antes de su prematura y llorada muerte, a causa de la fuerza de mis argumentos (que decía que no podía reprocharme), mi libro produjo el desgraciado efecto de hacer casi imposible el uso del término «orientalismo» de forma neutral, ya que había pasado a ser un término del que se abusaba. Concluía diciéndome que a él le hubiera gustado que la

palabra se siguiera usando para describir «una disciplina académica limitada, un tanto opaca, pero válida».

En su generalmente equilibrada reseña de *Orientalismo*, publicada en 1979, Hourani planteó una de sus principales objeciones al libro. Decía que, aunque yo destacaba las exageraciones, el racismo y la hostilidad de los escritos de muchos orientalistas, no mencionaba sus numerosos logros académicos y humanistas. Entre los nombres que citaba se hallaban los de Marshall Hodgson, Claude Cahen, André Raymond, a quienes (junto con los autores alemanes de rigor) debe reconocerse como verdaderos contribuyentes al conocimiento humano. No obstante, esto no quiere decir que exista conflicto alguno con lo que expongo en *Orientalismo*, puesto que yo insisto en la prevalencia en el propio discurso de una estructura de actitudes a las que no se puede renunciar y que son imprevisibles. En ningún momento sostengo que el orientalismo sea malo, ni que sea chapucero, ni que sea siempre el mismo en el trabajo de todos y cada uno de los orientalistas. Pero sí afirmo que el *gremio* de los orientalistas cuenta con una historia específica de complicidad con el poder imperialista.

De modo que si bien acepto el argumento de Hourani, tengo serias dudas sobre si la noción de orientalismo correctamente entendida puede realmente separarse de sus circunstancias más complicadas y no siempre lisonjeras. Supongo que se puede imaginar, llegando al límite, que un especialista en archivos otomanos o fatimíes es un orientalista en el sentido que da Hourani a este término, pero aun así tendremos que preguntar dónde, cómo y con el apoyo de qué instituciones y agencias se realizan *hoy* esos estudios. Muchos de los que escribieron después de que apareciera mi libro formularon esas mismas preguntas sobre los más recónditos y ultramundanos eruditos, a veces con resultados devastadores.

A pesar de esto, ha existido un intento sostenido de montar un argumento cuya sustancia es que una crítica del orientalismo (la mía en especial) carece de sentido y atenta contra la idea de una erudición desinteresada. Eso es lo que ha tratado de hacer Bernard Lewis, a quien he dedicado unas cuantas páginas críticas en mi libro. Quince años después de la aparición de *Orientalismo*, Lewis publicó diver-

sos ensayos, parte de los cuales se recogieron en un libro titulado *Islam and the West*. Una de las secciones principales de dicho libro incluye un ataque directo contra mí, que rodea de capítulos y otros ensayos que movilizan un conjunto de fórmulas laxas y característicamente orientalistas (a los musulmanes les irrita la modernidad, el islam nunca llevó a cabo la separación entre Iglesia y Estado, etc.), todas ellas con un nivel extremo de generalización y con apenas una mención de las diferencias entre las personas musulmanas, las sociedades musulmanas, las tradiciones musulmanas y las eras musulmanas. Como quiera que Lewis se ha autoproclamado portavoz del *gremio* de los orientalistas en los que mi crítica se basó originalmente, puede que valga la pena dedicar algún tiempo más a hablar de sus procedimientos. Por otra parte, sus ideas las comparten sus escasos acólitos e imitadores, cuyo trabajo parece ser el alertar a los consumidores occidentales sobre la amenaza de un mundo islámico encolerizado, congénitamente no democrático y violento.

La verborrea de Lewis apenas oculta el soporte ideológico de su posición y su extraordinaria capacidad para equivocarse en casi todo. Claro está que todos los citados son atributos familiares a la ralea de los orientalistas, algunos de los cuales han tenido al menos el valor de ser honestos en su denigración activa de lo islámico, así como de otros pueblos no europeos. No así Lewis, que actúa distorsionando la verdad, estableciendo falsas analogías e, indirectamente, recurriendo a métodos a los que dota de esa apariencia de tranquila y omnisciente autoridad que se supone que caracteriza la forma de hablar de los eruditos. Nos servirá de ejemplo la analogía que establece entre mi crítica del orientalismo y un hipotético ataque a los estudios de la antigüedad clásica, un ataque que, dice, sería una actividad loca. Lo sería, claro está. Pero resulta que el orientalismo y el helenismo son radicalmente incomparables. El primero pretende describir toda una región del mundo como complemento de la conquista colonial de la misma; el segundo no tiene nada que ver con la conquista colonial directa de Grecia en los siglos XIX y XX. Además, el orientalismo es una expresión de antipatía hacia islam, en tanto que el helenismo expresa simpatía por la Grecia clásica.

Además, el momento político actual, con sus variados estereotipos racistas antiárabes y antimusulmanes (y sin ataques a la Grecia clásica), permite a Lewis realizar afirmaciones ahistóricas y deliberadamente políticas en forma de argumentos académicos, práctica siempre presente en los aspectos menos creíbles de un antiguo orientalismo colonialista.[3] Por lo tanto, el trabajo de Lewis forma parte del actual entorno político, y no del puramente intelectual.

Deducir, como él hace, que la rama del orientalismo consagrada al islam y a los árabes es una docta disciplina que, por tanto, puede situarse en el mismo grupo que la filología clásica resulta descabellado, tan apropiado como sería comparar a uno de los muchos arabistas y orientalistas israelíes que trabajaron para las autoridades de ocupación de Cisjordania y Gaza con eruditos como Wilamowitz o Mommsen. Por una parte, Lewis desea reducir el orientalismo islámico a la situación de departamento inocente y entusiasta del saber. Por otra, desea insinuar que el orientalismo es demasiado complejo, demasiado diverso y demasiado técnico para existir de una forma que cualquier persona que no sea orientalista (como yo y otros muchos) pueda criticar. La táctica que sigue Lewis en este caso es suprimir una cantidad importante de experiencia histórica. Tal y como sugiero, el interés europeo por el islam no se debe a la curiosidad, sino al temor de un competidor monoteísta, cultural y militarmente formidable, del cristianismo. Los primeros eruditos europeos en temas del islam, como han demostrado numerosos historiadores, fueron polemistas medievales que escribían advirtiendo sobre la amenaza de las hordas y la apostasía musulmanas. De una u otra forma, esa mezcla de temor y hostilidad han persistido hasta nuestros días en la atención que los eruditos y quienes no lo son prestan a un islam que se considera que pertenece a una parte del mundo (Oriente) opuesta imaginaria, geográfica e históricamente a Europa y a Occidente.

Los problemas más interesantes del orientalismo islámico o árabe son, en primer lugar, las formas adoptadas por los vestigios medievales que persisten tan tenazmente y, en segundo lugar, la historia y la sociología de las conexiones entre el orientalismo y las sociedades que lo produjeron. Existen fuertes *conexiones*, por ejem-

plo, entre el orientalismo y la imaginación literaria, así como con la conciencia imperial. Lo más sorprendente de muchos períodos de historia de Europa es la relación existente entre lo que escribían los eruditos y los especialistas y lo que los poetas, los novelistas, los políticos y los periodistas decían sobre el islam. Además (y este es el punto crucial que Lewis se niega a tratar), existe un notable (pero, sin embargo, inteligible) paralelismo entre el auge de la moderna erudición orientalista y la adquisición de vastos imperios orientales por Gran Bretaña y por Francia.

Aunque la relación entre la rutinaria educación clásica británica y la extensión del Imperio británico sea más compleja de lo que Lewis podría suponer, no existe un paralelismo más intenso entre poder y conocimiento en la historia moderna de la filología que el que se da en el caso del orientalismo. Gran parte de la información y los conocimientos sobre el islam y Oriente que usaron los poderes coloniales para justificar su colonialismo procedió de la erudición orientalista: un estudio reciente de muchos autores, *Orientalism and the Postcolonial Predicament*,[4] demuestra, con una copiosa documentación, la forma en que los conocimientos de los orientalistas se usaron por la administración colonial del sur de Asia. Persiste aún un intercambio consistente entre los eruditos en temas de la zona, como los orientalistas, y los ministerios de asuntos exteriores de determinados gobiernos. Además, muchos de los estereotipos sobre la sensualidad, la holgazanería, el fatalismo, la crueldad, la degradación y el esplendor islámicos y árabes, que se encuentran en escritores que van de John Buchan a V. S. Naipaul, han sido también presunciones que subyacen en el campo adyacente del orientalismo académico. Por el contrario, el intercambio de estereotipos entre la hindología y la sinología, por una parte, y la cultura general, por otra, no es tan floreciente, aunque haya relaciones y adopciones que destacar. Tampoco existe un gran parecido entre lo que obtienen los expertos occidentales en hindología y sinología y el hecho de que muchos eruditos profesionales europeos y estadounidenses en temas del islam dedican su vida al estudio de esta materia y, sin embargo, les resulta imposible apreciar su religión y su cultura y, menos aún, admirarlas.

Decir, como dicen Lewis y sus imitadores, que todas estas observaciones solo tratan de «abrazar causas que estén de moda» no supone en modo alguno resolver la cuestión de por qué, por ejemplo, tantos especialistas en el islam fueron y siguen siendo consultados rutinariamente y trabajan de forma activa para gobiernos cuyos únicos objetivos respecto al mundo islámico son la explotación económica, la dominación o la agresión flagrante, o por qué tantos eruditos en temas del islam (como el propio Lewis) sienten voluntariamente que parte de su deber es organizar ataques contra los pueblos árabes o islámicos modernos, señalando que la cultura «clásica» islámica puede, no obstante, ser tema que preocupe desinteresadamente al mundo académico. El espectáculo de una serie de especialistas en historia de los gremios medievales islámicos a los que se envía, formando parte de misiones del Departamento de Estado, a explicar a las embajadas de la zona los intereses de Estados Unidos en el golfo Pérsico no sugiere de forma espontánea nada que pueda compararse con el amor a Grecia que Lewis asigna al campo supuestamente análogo de la filología clásica.

No puede, por tanto, sorprendernos que el campo del orientalismo árabe e islámico, siempre dispuesto a negar su complicidad con el poder estatal, no haya planteado hasta fechas recientes una crítica interna de las relaciones que acabo de describir, y que Lewis pueda divulgar su sorprendente afirmación de que una crítica hecha al orientalismo «carezca de sentido». Tampoco resulta sorprendente que, con contadas excepciones, la mayoría de las críticas que mi trabajo ha recibido de los «especialistas» resulte ser, como en el caso de Lewis, tan solo una banal descripción de un coto cerrado en el que ha entrado un invasor inculto. Los únicos especialistas (asimismo, contadas excepciones) que trataron de ocuparse de lo que yo expongo (que no es solo el contenido del orientalismo, sino también sus relaciones, sus asociaciones, sus tendencias políticas, su visión del mundo) fueron los sinólogos y los hindólogos y la generación más joven de eruditos de Oriente Próximo, receptivos a las nuevas influencias y a los argumentos políticos que ha traído la crítica al orientalismo. Un claro exponente es Benjamin Schwarts, de la Universidad de Harvard, quien en

su alocución como presidente a la Asian Studies Association en 1992, no solo no estuvo de acuerdo con parte de las críticas que se me habían hecho, sino que dio la bienvenida, intelectualmente, a los argumentos que yo exponía en mi obra.

Muchos de los principales arabistas e islamólogos han respondido con una indignación que, en su caso, reemplaza a la reflexión. La mayoría emplea palabras como «maligno», «deshonor», «libelo», como si las críticas fueran una intromisión imperdonable en su sacrosanta reserva académica. En el caso de Lewis, la defensa que plantea es un llamativo acto de mala fe, ya que él, más que la mayor parte de los orientalistas, ha sido un defensor apasionado de causas contra los árabes (y contra otros pueblos) en foros como el Congreso de los Estados Unidos, *Commentary* y otros muchos. Por tanto, la respuesta adecuada a Lewis debe incluir un relato de lo que representa política y sociológicamente cuando pretende estar defendiendo el «honor» de su especialidad, defensa que, como resulta evidente, es un conjunto artificial de medias verdades ideológicas, que tratan de confundir a los lectores que no sean especialistas.

En resumen, las relaciones entre los orientalistas islámicos o árabes y la moderna cultura europea se pueden estudiar sin catalogar al mismo tiempo a todos los orientalistas, a toda la tradición orientalista o a todo lo escrito por los orientalistas; luego amontonarlo todo, calificándolo de imperialismo putrefacto y sin valor. Yo nunca hice eso. Decir que el orientalismo es una conspiración o sugerir que Occidente es malvado demuestra una ignorancia supina. Sin embargo, ambas afirmaciones figuran entre las necedades que Lewis y uno de sus acólitos, el publicista iraquí Kanan Makiya, han tenido la temeridad de adjudicarme. Por otra parte, resulta hipócrita prescindir del contexto cultural, político, ideológico e institucional en el que las personas escriben, piensan y hablan de Oriente, sean o no sean eruditos. Y, como dije anteriormente, es enormemente importante entender que la principal razón de la oposición al orientalismo de muchas personas sensatas no occidentales es que se percibe correctamente como un discurso de poder que se origina en una era de colonialismo, tema de un excelente y reciente simposio, «Colonialism and Culture».[5] En este

tipo de discurso, basado fundamentalmente en la presunción de que el islam es monolítico e inmutable y, por tanto, «comercializable» por «expertos» en beneficio de poderosos intereses políticos, ni los musulmanes, ni los árabes, ni ninguno de los otros pueblos deshumanizados e inferiores se reconocen como seres humanos, ni a sus observadores como simples eruditos. La mayoría de ellos detectan en el discurso del orientalismo moderno y en las copias creadas para los nativos americanos o africanos, una tendencia crónica a negar, suprimir o distorsionar el contexto cultural de dichos sistemas de pensamiento para mantener la ficción de su desinterés académico.

No quisiera, sin embargo, sugerir que el pensamiento actual, como pueden ser las opiniones de Lewis, sea el único que ha sufrido o se ha fortalecido durante los últimos quince años. No obstante, es cierto que, desde la desintegración de la Unión Soviética, ciertos eruditos y periodistas estadounidenses se han precipitado a hallar en un islam orientalizado el nuevo imperio del mal. Por consiguiente, los medios de comunicación electrónicos e impresos se han visto inundados de estereotipos degradantes, que identifican al islam con el terrorismo, a los árabes con la violencia o a Oriente con la tiranía. Y también se produjo un retorno en distintas zonas de Oriente Próximo y del Extremo Oriente a la religión nacionalista y al nacionalismo primitivo; un aspecto especialmente desgraciado de esto es la permanente *fatwa* iraní contra Salman Rushdie. Pero esto no es todo, y lo que quiero hacer en lo que resta de este ensayo es hablar de las recientes tendencias académicas, de las críticas y de las interpretaciones que, pese a que aceptan las premisas básicas de mi libro, lo superan en modos que, creo, enriquecen nuestro sentido de la complejidad de la experiencia histórica.

Claro está que ninguna de esas tendencias ha surgido de la nada ni ha logrado su pleno reconocimiento como conocimiento y práctica plenamente establecidos. El contexto mundial sigue siendo confusamente estimulante e ideológicamente recargado, volátil, tenso, mutable e incluso violento. Aunque la Unión Soviética se haya de-

sintegrado y los países del Este europeo hayan obtenido su independencia, las pautas de poder y dominación siguen siendo las mismas. El Sur global (al que una vez se denominó, romántica e incluso emocionalmente, el Tercer Mundo) está inmerso en la trampa de la deuda, acosado por problemas de pobreza, enfermedades y subdesarrollo, que se han incrementado durante los últimos diez o quince años. Ha desaparecido el movimiento de los países No Alineados y los líderes carismáticos que llevaron a cabo la descolonización y la independencia. Se ha hecho presente, de nuevo, una pauta alarmante de conflictos étnicos y de guerras locales, no confinada al Sur global, como demuestra el trágico caso de Bosnia. Y en lugares tales como América Central, Oriente Próximo y Asia, Estados Unidos sigue siendo el poder dominante, seguido de una Europa ansiosa y aún no unificada.

Se han dado explicaciones muy llamativas a la actual situación mundial y se ha tratado de incluir en ellas aspectos culturales y políticos. Ya he citado el fundamentalismo. Los equivalentes seculares son un regreso al nacionalismo y a las teorías que subrayan la radical distinción (una distinción falsamente exhaustiva, creo) entre las distintas culturas y civilizaciones. En fechas recientes, por ejemplo, Samuel Huntington, profesor de la Universidad de Harvard, planteó la idea, que dista mucho de ser convincente, de que la bipolaridad de la guerra fría había sido reemplazada por lo que denominó «choque de civilizaciones», tesis basada en la premisa de que las civilizaciones occidental, confucionista e islámica, entre otras, eran algo así como compartimientos impermeables cuyos miembros se hallaban en el fondo interesados fundamentalmente en mantener a raya a todos los demás.[6]

Tal idea es ridícula, ya que uno de los grandes avances de la moderna teoría cultural es la comprensión, casi universalmente admitida, de que las culturas son híbridas y heterogéneas y de que, como señalé en *Cultura e imperialismo*, las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad. ¿Cómo hablar hoy de una «civilización occidental», salvo, en gran medida, como de una ficción ideológica que implique una

especie de superioridad de un puñado de valores e ideas, ninguno de los cuales tiene mucho sentido fuera de la historia de la conquista, la inmigración, los viajes y la mezcla de pueblos que ha dado a las naciones occidentales su actual identidad mixta? Esto es especialmente cierto en el caso de Estados Unidos, que hoy solo puede describirse como un enorme palimpsesto de distintas razas y culturas que comparten una historia problemática de conquistas, exterminios y, por supuesto, importantes logros culturales y políticos. Y este era uno de los mensajes de *Orientalismo*: que cualquier tentativa de encasillar a culturas y pueblos en castas y/o en esencias separadas y diferentes está expuesto no solo a los equívocos y las falsedades consiguientes, sino también a que nuestra comprensión se alíe con el poder para crear cosas tales como «Oriente» y «Occidente».

No quiero decir con esto que Huntington y todos los teóricos y los apologistas de una exultante tradición occidental, como Francis Fukuyama, no hayan conservado gran parte de su influencia sobre la conciencia pública. La conservan, como resulta evidente en el caso sintomático de Paul Johnson, en tiempo intelectual de izquierdas y hoy retrógrado polemista político y social. En la edición del 18 de abril de 1993 del *New York Times Magazine*, que dista mucho de ser una publicación marginal, Johnson publicó un ensayo titulado «El colonialismo ha vuelto y no demasiado pronto», cuya idea principal era que las «naciones civilizadas» debían asumir la recolonización de los países del Tercer Mundo «en los que han desaparecido las condiciones básicas de una vida civilizada» y debían hacerlo mediante un sistema de imposición de administraciones fiduciarias. Su modelo es explícitamente el modelo colonial del siglo XIX: afirma que para que los europeos puedan comerciar de forma rentable, tendrán que imponer un orden político.

El argumento de Johnson ha tenido numerosos ecos subterráneos en las obras de quienes elaboran la política estadounidense, en los medios de comunicación y, por supuesto, en la política exterior de Estados Unidos, que sigue siendo intervencionista en Oriente Próximo, en Hispanoamérica y en Europa del Este, y francamente misionera en las restantes zonas, en especial en su política respecto a Ru-

sia y las antiguas repúblicas soviéticas. Lo importante, sin embargo, es que se produjo una grieta, poco analizada pero seria, en la opinión pública, por un lado, entre las viejas ideas de la hegemonía occidental (de las que formaba parte el sistema del orientalismo) y, por otro, las nuevas ideas que han prendido en las comunidades subalternas y en situación de inferioridad y entre un amplio sector de intelectuales, académicos y artistas. Se produjo una revolución tan poderosa en la opinión de las mujeres, las minorías y los marginales como para afectar a la corriente principal del pensamiento mundial. Aunque tuve esa sensación cuando trabajaba en *Orientalismo* en la década de los setenta, resulta tan aparente como para reclamar la atención de toda persona preocupada seriamente por el estudio docto y teórico de la cultura.

Pueden distinguirse dos amplias corrientes de pensamiento: el poscolonialismo y el posmodernismo. La presencia del prefijo «pos» no parece sugerir posterioridad, sino más bien, como señala Ella Shohat en un muy influyente artículo sobre lo poscolonial, «continuidades e interrupciones, pero se centra en los nuevos modos y en las nuevas formas de las antiguas prácticas colonialistas y no en nada posterior».[7]

Tanto el poscolonialismo como el posmodernismo surgieron como movimientos relacionados con el compromiso y la investigación en la década de los ochenta y en muchos casos parecía que tenían en cuenta, como antecedentes, obras tales como *Orientalismo.* Sería imposible aquí ocuparnos de los innumerables debates terminológicos en torno a ambas palabras, algunos de ellos respecto a si deben o no incluir un guión. Por tanto, no se trata de hablar de casos aislados de exceso de jerga que produzcan risa, sino de localizar las corrientes y los esfuerzos que, desde la perspectiva de un libro publicado en 1978, parecen en cierta medida afectarlo en 1994.

Gran parte del trabajo más apremiante sobre el nuevo orden político y económico se ha centrado en lo que, en un artículo reciente, Harry Magdoff ha calificado de «globalización», un sistema por el que una reducida elite financiera amplía su poder al mundo entero, inflando los precios de las materias primas y de los servicios, redistribuyendo la riqueza desde los sectores de menor renta (habitualmen-

te del mundo no occidental) hacia los de mayor renta.[8] Al mismo tiempo, como exponen en términos severos Masao Miyoshi y Arif Dirlik, ha surgido un nuevo orden transnacional en el que los estados ya no tienen fronteras, el trabajo y las rentas dependen exclusivamente de unos gestores globales y el colonialismo ha reaparecido con la subordinación del Sur al Norte. Tanto Miyoshi como Dirlik prosiguen su argumento mostrando cómo el interés de los estudiosos occidentales por temas tales como el multiculturalismo y el «poscolonialismo» pueden suponer, de hecho, una retirada cultural e intelectual de las nuevas realidades del poder global. «Lo que necesitamos —dice Miyoshi— es un riguroso análisis político y económico más que un gesto de oportunidad pedagógica», del que puede servir de ejemplo la «impostura liberal» que aparece en campos nuevos como los estudios culturales y el multiculturalismo.[9]

Pero aun en el caso de que tomemos en serio (como debemos) tales preceptos, existe una sólida base de experiencia histórica para que hoy despierten interés tanto el posmodernismo como su contrapartida, el poscolonialismo. En primer lugar, existe un sesgo eurocéntrico mucho más acentuado en el primero, una preponderancia de intensidad teórica y estética, que acentúa el pastiche entre lo local y lo contingente, la casi decorativa carencia de peso de la historia y, sobre todo, el consumismo. Los primeros estudios poscoloniales fueron realizados por distinguidos pensadores tales como Anuar Abdel Malek, Samir Amin y C. L. R. James, casi todos ellos basados en estudios del dominio y del control, y realizados bien desde el punto de vista de una independencia política ya lograda o bien desde la perspectiva de un proyecto liberador aún no completado. Sin embargo, mientras que el posmodernismo en una de sus más famosas declaraciones programáticas —la de Jean-François Lyotard— destaca la desaparición de la gran narrativa de la emancipación y de la ilustración, la argumentación que destaca en el trabajo realizado por la primera generación de artistas y eruditos poscoloniales es exactamente la contraria: la gran narrativa persiste, aunque su realización esté actualmente en suspenso, aplazada o se evite. Esta diferencia crucial entre los urgentes imperativos históricos y políticos del poscolonia-

lismo y la relativa despreocupación del posmodernismo implica métodos y resultados diferentes, a pesar de que existe cierta superposición —en la técnica del «realismo mágico», por ejemplo— entre ambos.

Creo que sería un error el sugerir que en la mayoría de los mejores trabajos poscoloniales, que han proliferado de forma tan espectacular desde la década de los ochenta, no ha habido gran insistencia en lo local, lo regional y lo contingente. Ha existido, cierto, pero a mí me parece que está conectada de forma muy interesante en su actitud general con un conjunto universal de preocupaciones, todas ellas relacionadas con la emancipación, actitudes revisionistas frente a la historia y la cultura, y un amplio uso de la recurrencia a modelos y estilos teóricos. Uno de los aspectos destacados ha sido la crítica constante del eurocentrismo y del patriarcado. En la década de los ochenta, en todas las universidades estadounidenses y europeas, alumnos y profesores trabajaban de forma continua para ampliar el eje académico de los denominados currículos básicos, esto es, planes de estudios, en los que se incluían los escritos de mujeres, artistas y pensadores no europeos y que pertenecían a zonas sometidas al nuevo colonialismo. Todo ello acompañado por importantes cambios de método en los estudios zonales, en gran medida realizados por los orientalistas clásicos y sus equivalentes en otros campos. La antropología, las ciencias políticas, la literatura, la sociología y, sobre todo, la historia sintieron los efectos de una crítica de fuentes de gran alcance, la introducción de una teoría y la desaparición de la perspectiva eurocéntrica. El que tal vez sea el trabajo revisionista más brillante no se realizó en los estudios de Oriente Próximo, sino en el campo de la hindología con el advenimiento de los «estudios subordinados», un grupo de notables estudiosos e investigadores dirigidos por Ranajit Guha. Su objetivo era nada menos que lograr una revolución en la historiografía, siendo su meta inmediata la de rescatar los textos de la historia de la India del dominio de la elite nacionalista y devolverle el importante papel que desempeñaron los pobres urbanos y las masas rurales. Creo que sería un error el decir que tales trabajos, fundamentalmente académicos, han sido fácilmente aceptados y aliados del

neocolonialismo «transnacional». Debemos registrar y reconocer el logro, aunque advirtiendo sobre los peligros latentes de este último.

Lo que me ha interesado especialmente es que los problemas poscoloniales se extiendan a la geografía. Después de todo, *Orientalismo* es un estudio basado en una revisión de lo que durante siglos se había considerado como un abismo insalvable que separaba al Este del Oeste. Mi objetivo, como dije anteriormente, no era tanto disipar la propia diferencia (ya que no se puede negar el papel de lo nacional ni las diferencias culturales en las relaciones entre seres humanos) sino poner en tela de juicio la noción de que toda diferencia implica hostilidad, un conjunto objetivado y congelado de esencias opuestas y un completo conocimiento antagónico basado en todo ello. Lo que reclamé en *Orientalismo* fue una forma nueva de concebir las separaciones y los conflictos que habían creado generaciones de hostilidad, guerras y control imperial. Y uno de los acontecimientos más interesantes de los estudios poscoloniales fue una nueva lectura de las obras de la cultura canónica no para denostarlas, sino para reinvestigar algunos de los principios en que se basaban, yendo más allá de la sofocante presencia en ellas de alguna versión de la dialéctica binaria amo-esclavo. Este ha sido, sin duda, el efecto comparable de novelas tan asombrosamente ingeniosas como *Midnight's Children*,* de Rushdie, la narrativa de C. L. R. James, la poesía de Aimé Césaire y de Derek Walcott, en cuyas obras la audacia de nuevos logros formales constituye, de hecho, una reapropiación de la experiencia histórica del colonialismo, revitalizada y convertida en nueva estética de participación y en una reformulación a veces trascendente.

Se ve una situación similar en el trabajo del grupo de distinguidos escritores irlandeses que en 1980 se constituyeron en un colectivo denominado Field Day. El prefacio a una colección de sus obras dice lo siguiente sobre ellos:

> [estos escritores] creían que Field Day podría y debería contribuir a solucionar la crisis actual realizando estudios sobre la opinión, los

* Trad. cast., *Los hijos de la medianoche*, Alfaguara, Madrid, 1989.

> mitos y los estereotipos vigentes, que se habían convertido en un síntoma y una causa de la situación actual (entre Irlanda y el Norte). El fracaso de los acuerdos constitucionales y políticos y el recrudecimiento de la violencia que debían reprimir o contener, hizo que esto fuera una necesidad más en el Norte que en la República [...]. La compañía decidió, por tanto, realizar varias publicaciones, empezando por una serie de folletos (además de la impresionante serie de poemas de Seamus Heaney, ensayos de Seamus Deane, comedias de Brian Friel y de Tom Paulin) en los que puede explorarse la naturaleza del problema irlandés y, por ello, hacerle frente con más éxito que anteriormente.[10]

La idea de revisar y reformular unas experiencias históricas, que en su momento se habían basado en la separación geográfica de pueblos y culturas, es el eje de todo un torrente de obras eruditas y críticas. Hay que descubrirla en obras tales como, por citar solo tres, *Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture*, de Amiel Alcalay, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, de Paul Gilroy, y *Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834*, de Moira Ferguson.[11] En estas obras, campos que una vez se consideraron exclusivos de un pueblo, de un sexo, de una raza o de una clase, vuelven a analizarse y se demuestra que han incluido otros. Presentado desde hace mucho tiempo como un campo de batalla entre árabes y judíos, el levante aparece en el libro de Alcalay como una cultura mediterránea común a ambos pueblos. Según Gilroy, un proceso similar altera e incluso duplica nuestra percepción del océano Atlántico, antes considerado como un paso principalmente europeo. Y al revisar la relación antagónica entre los ingleses amos-de-esclavos y los esclavos africanos, Ferguson apunta una pauta más compleja al separar a la mujer blanca del hombre blanco, nuevas degradaciones y nuevos trastornos que, por ello, aparecen en África.

Podría seguir ofreciendo más y más ejemplos. Terminaré brevemente diciendo que, aunque la animosidad y las desigualdades persisten y son la razón de mi interés por el orientalismo como fenómeno cultural y político, existe hoy al menos una aceptación general de que no representan un orden eterno, sino, más bien, una experiencia his-

tórica cuyo final o, como mínimo, una mitigación parcial, está próxima. Mirando desde la distancia que permiten quince años intensos y teniendo en cuenta la existencia de un nuevo proyecto para reducir los efectos de las trabas imperialistas sobre el pensamiento y las relaciones humanas, *Orientalismo* tuvo el mérito, al menos, de declararse beligerante en la lucha que persiste en el «Este» y en el «Oeste».

E. W. S.
Nueva York, marzo de 1994

Agradecimientos

He estudiado el tema del orientalismo durante muchos años, pero este libro lo escribí entre 1975 y 1976, tiempo que pasé en el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, en Stanford, California. En esta institución tan única como generosa tuve la gran suerte de beneficiarme de la ayuda de algunos colegas, especialmente de la de Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Cutler y del director del centro, Gardner Lindzey. La lista de amigos, colegas y estudiantes que leyeron o escucharon algunas partes o el total de este manuscrito es lo suficientemente larga como para abrumarme, y, ahora que finalmente ha aparecido como libro, quizá también les abrume a ellos. En cualquier caso debo mencionar con agradecimiento el aliento, siempre tan útil, de Janet e Ibrahim Abu-Lughod, Noam Chomsky y Roger Owen, que siguieron este proyecto desde sus inicios hasta su conclusión. Asimismo, tengo que agradecer el valioso y crítico interés de los colegas, amigos y estudiantes de varios lugares cuyas preguntas y planteamientos me ayudaron considerablemente a preparar el texto. André Schiffrin y Jeanne Morton, de Pantheon Books, fueron respectivamente un editor y un redactor ideales y convirtieron la sufrida tarea (al menos, al autor así se lo parece) de preparar el manuscrito en un proceso instructivo y auténticamente inteligente. Mariam Said me ayudó mucho con sus investigaciones sobre los primeros momentos de la historia moderna de las instituciones orientalistas. Además de esto, su apoyo y afecto consiguieron que la labor de escribir este libro no fuera solo agradable, sino también posible.

E. W. S.

Nueva York, septiembre-octubre de 1977

Notas

Introducción

1. Véase Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban*, Plon, París, 1976, p. 14.

2. K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, George Allen & Unwin, Londres, 1959.

3. Véase Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2.ª ed., Edinburgh University Press, Edimburgo, 1968.

4. Véase Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, 1966; reimpr., Bantam Books, 1967, Nueva York, pp. 200-219.

5. Véase mi libro *Criticism between Culture and System*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

6. Principalmente en su *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays*, Pantheon Books, Nueva York, 1969; y *For Reasons of State*, Pantheon Books, Nueva York, 1973.

7. Véase Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trad. al inglés de Harry Zohn, New Left Books, 1973, Londres, p. 71 (original: *Charles Baudelaire, Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1969, p. 76).

8. Véase Harry Bracken, «Essence, Accident and Race», en *Hermathena*, 116 (invierno, 1973), pp. 81-96.

9. En una entrevista publicada en *Diacritics* 6, n.º 3 (otoño de 1976), p. 38.

10. Véase Raymond Williams, *The Long Revolution*, Chatto & Windus, 1961, Londres, pp. 66-67.

11. En mi libro *Beginnings: Intention and Method*, Basic Books, Nueva York, 1975.

12. Véase Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, París, 1965, pp. 59-63. [Trad. cast., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1969.]

13. Véase Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Payot, París, 1950; Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Leipzig, 1955; Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1977.

14. Véase E. S. Shaffer, *«Kubla Khan» and The Fall of Jerusalem: the Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

15. Véase George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life*, 1872; reimpr., Houghton Mifflin Co., Boston, 1956, p. 164.

16. Véase Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trad. y ed. de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, 1971, Nueva York, p. 324. El párrafo completo, que no se encuentra en la traducción de Hoare y Smith, se puede encontrar en Gramsci, *Quaderni dal carcere*, ed. Valentino Gerratana, Einaudi Editore, Turín, 1975, n.º 2, p. 1.363.

17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, Londres, Chatto & Windus, 1958, p. 376.

PRIMERA PARTE. El ámbito del orientalismo

1. Tanto esta cita como las precedentes proceden del discurso que James Balfour pronunció ante la Cámara de los Comunes que puede consultarse en Gran Bretaña, *Parliamentary Debates* (Commons), 5.ª serie, 17 (1910): 1.140-1.146. Véase también A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power*, MacMillan & Co., Londres, 1959, pp. 357-360. El discurso de Balfour era una defensa de la política de Eldon Gorst en Egipto; sobre este tema, véase Peter John Dreyfus Mellini, *Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt*, Stanford University, 1971 (tesis doctoral inédita).

2. Véase Denis Judd, *Balfour and The British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874-1932*, MacMillan & Co., Londres, 1968, p. 286. Véase también la p. 292: en 1926 Balfour todavía hablaba de Egipto —sin ironía— como de una «nación independiente».

3. Véase Evelyn Baring, lord Cromer, *Political and Literary Essays*,

1908-1913, 1913, reimpr., Books for Libraries Press, Freeport (Nueva York), 1969, pp. 40, 53, 12-14.

4. *Ibid.*, p. 171.

5. Véase Roger Owen, «The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907», en *Middle Eastern Affairs, Number 4: St. Anthony's Papers Number 17*, ed., Albert Hourani, Oxford University Press, Londres, 1965, pp. 109-139.

6. Véase Evelyn Baring, lord Cromer, *Modern Egypt*, MacMillan & Co., Nueva York, 1908, vol. 2, pp. 146-167. Para una opinión de la política británica en Egipto opuesta totalmente a la de Cromer, véase Wilfrid Scawen Biunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1922. Hay una valiosa discusión sobre la oposición egipcia al gobierno británico en Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922*, E. J. Brill, Leiden, 1971.

7. Véase Evelyn Baring, lord Cromer, *Modern Egypt*, *op. cit.*, vol. 2, p. 164.

8. Citado en John Marlowe, *Cromer in Egypt*, Elek Books, Londres, 1970, p. 271.

9. Véase Harry Magdoff, «Colonialism (1763-*c.* 1970)», en *Encyclopaedia Britannica*, 15.ª ed., 1974, pp. 893-894. Véase también D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, Delacorte Press, Nueva York, 1967, p. 178.

10. Citado en Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, Frederik A. Praeger, Nueva York, 1969, p. 3.

11. La cita se encuentra en Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, Londres, 1975, p. 17.

12. Véase V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire*, Little, Brown & Co., Boston, 1969, p. 55.

13. Véase Edgar Quinet, «Le Génie des religions», en *Oeuvres completes*, Paguerre, París, 1857, pp. 55-74.

14. Evelyn Baring, lord Cromer, *Political and Literary...*, *op. cit.*, p. 35.

15. Véase Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism*, Random House, Nueva York, 1971, p. 40.

16. Véase Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy*, W. W. Norton & Co., Nueva York, 1974, pp. 48-49.

17. Véase Harold W. Glidden, «The Arab World», en *American Journal of Psychiatry* 128, n.º 8 (febrero de 1972), pp. 984-988.

18. Véase R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, p. 72. Véase también Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils*, Hawthorn Books, Nueva York, 1961, pp. 65-66: «De especial interés es el Canon decimoprimero, que expone que se deben crear cátedras de hebreo, griego, árabe y caldeo en las principales universidades. La sugerencia fue de Raimundo Lulio, que alegaba que aprender árabe era el mejor método para conseguir la conversión de los árabes. Aunque el Canon tuvo pocos efectos debido a la escasez de profesores de lenguas orientales, su aceptación indica el crecimiento de las ideas misioneras occidentales. Gregorio X ya había esperado la conversión de los mongoles, y los frailes franciscanos habían llegado hasta las profundidades de Asia en su celo misionero. Aunque estas esperanzas no se llegaron nunca a realizar, el espíritu misionero se siguió desarrollando. Véase también Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, *op. cit.*

19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, *op. cit.* Véase también V.-V. Balthold, *La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, traducción de B. Nikitine, Payot, París, 1947, y las importantes páginas de Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland*, Gottafschen, Munich, 1869. Para obtener un contraste instructivo, véase James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, E. J. Brill, Leiden, 1970.

20. Victor Hugo, *Oeuvres poètiques*, ed. Pierre Albouy, Gallimard, París, 1964, vol. 1, p. 580.

21. Jules Mohl, *Ving-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société Asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vols., Reinwald, París, 1879-1880.

22. Véase Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe de XIIe au XIXe siècle*, 2 vols., Adrien Maisonneuve, París, 1868-1870.

23. Véase René Gérard, *L'Orient et la Pensée romantique allemande*, Didier, París, 1963, p. 112.

24. Véase V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind*, *op. cit.*, p. 131.

25. Véase University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1961.

26. Véase H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, School of Oriental and African Studies, Londres, 1964.

27. Véase Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, París, 1962, caps. 1-7. [Trad. cat., *El pensament salvatge*, Edicions 62, Barcelona, 1985.]

28. Véase Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, París, 1957. [Trad. cast., *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.]

29. Véase Norman Daniel, *Western Views...*, *op. cit.*, p. 14.

30. Esquilo, *Los persas*, Gredos, Madrid.

31. Eurípides, *Las bacantes*, Madrid. Para mayor información sobre la distinción Europa-Oriente, véanse Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica*, La Nuova Italia, 1947, Florencia, y Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1968.

32. Véase Eurípides, *op. cit.*, Madrid.

33. Véase René Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient*, Payot, París, 1946.

34. Véase Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Little, Brown & Co., Boston, 1855, vol. 6, p. 399.

35. Véase Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, Longmans, Green & Co., Londres, 1975, p. 56.

36. Véase Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance*, Oxford University Press, Nueva York, 1937, p. 103.

37. Véase Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1960, p. 33. Véase también James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1964.

38. Norman Daniel, *Islam and the West...*, *op. cit.*, p. 252.

39. *Ibid.*, pp. 259-260.

40. Véase por ejemplo Williams Wistar Comfort, «The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic», *PMLA 55* (1940), pp. 628-659.

41. Véase Norman Daniel, *Western Views...*, *op. cit.*, pp. 91-92, 108-109.

42. Véase Norman Daniel, *Islam and the West...*, *op. cit.*, pp. 246, 296 y pássim.

43. *Ibid.*, p. 84.

44. Véase Duncan Black Macdonald, «Whither Islam?», en *Muslim World*, 23, enero de 1933.

45. Véase P. M. Holt, «Introducción» en *The Cambridge History of*

Islam, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton y Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. xvi.

46. Véase Antonine Galland, «Discours» de presentación a Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, Neaulme & Van Daalen, La Haya, 1777, vol. 1, p. vii. La tesis de Galland es que D'Herbelot ha presentado un conocimiento real, y no legendario o mítico como el que se asociaba con las «maravillas de Oriente». Véase R. Wittkower, «Marvels of the East: A study in the History of Monsters», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942), pp. 159-197.

47. Véase Galland, *op. cit.*, pp. xvi, xxxiii. Para el estado del conocimiento orientalista inmediatamente antes de D'Herbelot, véase V. J. Parry, «Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (With Special Reference to Paolo Giovio)», en *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis y P. M. Holt, Oxford University Press, Londres, 1962, pp. 277-289.

48. Véase Barthold, *La Découverte..., op. cit.*, pp. 137-138.

49. Véase D'Herbelot, *Bibliothèque..., op. cit.*, vol. 2; p. 648.

50. Véase también Montgomery Watt, «Muhammad in the Eyes of the West», *Boston University Journal* 22, n.º 3 (otoño de 1974), pp. 61-69.

51. Véase Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Londres, Oxford University Press, 1955, pp. 13-14.

52. Véase Henri Pirenne, *Mohammed et Charlemagne*, Presses Universitaires de France, 1970, París, pp. 175 y 214. [Trad. cast., *Mahoma y Carlomagno*, Alianza, Madrid, 1978, pp. 189 y 227.]

53. Citado por Henri Baudet en *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, traducción al inglés de Elizabeth Wentholt, Yale University Press, New Haven, 1965, p. xiii.

54. Véase Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire, op. cit.*, 6, p. 289.

55. Véase Baudet, *Paradise on Earth, op. cit.*, p. 4.

56. Véase Fieldhouse, *The Colonial Empires, op. cit.*, pp. 138-161.

57. Véase Schwab, *La Renaissance orientale*, op. cit., p. 30.

58. Véase A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, Macmillan Co., Nueva York, 1960, pp. 30-31.

59. Véase Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron, suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron*, Ernest Leroux, París, 1934, pp. 10, 96, 4, 6.

60. Véase Arberry, *Oriental Essays*, *op. cit.*, pp. 62-66.

61. Véase *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923*, ed. Frederik Eden Pargiter, Royal Asiatic Society, Londres, 1923, p. viii.

62. Véase Quinet, *Le Génie des*..., *op. cit.*, p. 47.

63. Véase Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797-24 août 1799*, Berger-Levrault, París, 1973, p. 9.

64. Véase Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Bossange, París, 1821, 2, p. 241 y pássim.

65. Véase Napoleón, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoleón*, Comou, 1843, París, vol. 1, p. 211.

66. Véase Thiry, *Bonaparte en Égypte*, *op. cit.*, p. 126. Véase también Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton University Press, Princeton, 1963, pp. 12-20.

67. Véase Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, *op. cit.*, p. 22.

68. Extraído de Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America*, Londres, 1900, p. 196, por Stephen J. Greenblatt, «Learning to Curse: Aspect of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century», en *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 573.

69. Véase Thiry, *Bonaparte en Égypte*, *op. cit.*, p. 200. Napoleón no estaba siendo cínico. Se sabe que habló del *Mahomet* de Voltaire con Goethe y defendía el islam. Véase también Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes*, A. Pedone, París, 1914, p. 249 y pássim.

70. Véase Thiry, *Bonaparte en Égypte*, *op. cit.*, p. 434.

71. Véase Victor Hugo, «Les orientales», en *Oeuvres*..., *op. cit.*, vol. 1, p. 684.

72. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Paul Geuthner, París, 1938, p. v.

73. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites in Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le Grand*, 23 vols., Imprimerie impériale, París, 1809-1828.

74. Véase Fourier, *Préface historique*, vol. 1 de la *Description de l'Égypte*, p. 1.

75. *Ibid.*, p. iii.

76. *Ibid.*, p. xciii.

77. Véase Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil*, vol. 17 de la *Description de l'Égypte*, p. 2.

78. Véase M. de Chabrol, *Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte*, vol. 14 de la *Description de l'Égypte*, p. 376.

79. Esto es evidente en Baron Larrey, *Noice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies*, vol. 13 de la *Description de l'Égypte.*

80. Citado por John Marlowe, *The Making of the Suez Canal*, Cresset Press, 1964, Londres, p. 31.

81. Citado en John Pudney, *Suez: De Lesseps' Canal*, Frederick A. Praeger, Nueva York, 1969, pp. 141-142.

82. Véase Marlowe, *The Making..., op. cit.*, p. 62.

83. Véase Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez*, Didier, París, 1881, 5, p. 310. Para una acertada caracterización de Lesseps y Cecil Rhodes como místicos, véase también Baudet, *Paradise on..., op. cit.*, p. 68.

84. Citado en Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: The Man And His Times*, Nueva York, Harpers & Brothers, 1956, p. 220.

85. Véase Lesseps, *Lettres, journal et documents, op. cit.*, 5, p. 17.

86. Véase *ibid.*, pp. 324-333.

87. Véase Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, p. 12.

88. Véase Anuar Abdel Malek, «L'Orientalisme en crise», *Diogenes*, 44 (invierno de 1963), p. 113.

89. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumstunde*, Mohr & Zimmer, 1808, Heidelberg, pp. 44-59; Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 de *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. Ernest Behler, Ferdinand Schöningh, Munich, 1971, p. 275.

90. Véase Léon Poliakov, *Le Mythe aryen, Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calman-Lévy, París, 1971.

91. Véase Derk Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and Politics in the Near East*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

92. Véase A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800-1901*, Oxford University Press, Londres, 1961, p. 5.

93. Véase Gérard de Nerval, *Oeuvres*, ed. de Albert Béguin y Jean Richet, Gallimard, París, 1960, vol. 1, p. 933.

94. Véase Victor Hugo, *Oeuvres poétiques...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 580.

95. Véase sir Walter Scott, *The Talisman*, 1825; reimpr., J. M. Dent, Londres, 1914, pp. 38-39.

96. Véase Albert Hourani, «Sir Hamilton Gibb, 1895-1971», en *Proceedings of the British Academy*, 58 (1972), p. 495.

97. Citado por B. R. Jerman, *The Young Disraeli*, Princeton University Press, Princeton, 1960, p. 126. Véase también Robert Blake, *Disraeli*, Eyre & Spottiswoode, Londres, 1966, pp. 59-70.

98. Véase *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trad. y ed. de Francis Steegrmuller, Little, Brown & Co., Boston, 1973, pp. 44-45. Véase también Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. de Jean Bruneau, Gallimard, 1973, París, vol. 1, p. 542.

99. Este es el argumento presentado, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1931.

100. Véase Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*, Paul Geuthner, París, 1922.

101. Véase Abdel Malek, «L'orientalisme en crise», en *op. cit.*, p. 116.

102. Véase H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1947, p. 7.

103. Véase Gibb, *Area Studies...*, *op. cit.*, pp. 12-13.

104. Véase Bernard Lewis, «The Return of Islam» en *Commentary*, enero de 1976, pp. 39-49.

105. Véase *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method*, ed. Daniel Lerner y Harold Lasswell, Stanford University Press, Stanford, 1951.

106. Véase Morroe Berger, *The Arab World Today*, Doubleday & Co., Garden City, 1962, p. 158.

107. Hay un conjunto de exposiciones críticas acerca de estas actitudes en Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, París, Éd. du Seuil, 1966.

108. Véase Ibrahim Abu-Lughod, «Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics», en *Review of Politics* 28, n.º 4 (octubre de 1966), p. 475.

SEGUNDA PARTE. Estructuras y reestructuras del orientalismo

1. Véase Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, vol. 2 de *Oeuvres*, ed. A. Thibaudet y R. Dumesnil, Gallimard, París, 1952, p. 985.

2. Un relato esclarecedor sobre estas visiones y utopías puede encontrarse en Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815-1870*, Oxford University Press, Londres, 1963.

3. Véase M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W. W. Norton & Co., Nueva York, 1971, p. 66.

4. Pueden encontrarse textos aclarativos en John P. Nash, «The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries», *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15 (1930), pp. 33-39; también en John F. Laffey, «Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon», *French Historical Studies* 6, n.º 1 (primavera de 1969), pp. 78-92, y en R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes*, Éditions France-Empire, París, 1970. Hay mucha información en Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 2 vols., Imprimerie Nationale, París, 1902, y en Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania, Filadelfia, 1964, así como en Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, University Press, Edimburgo, 1966. Dos estudios breves pero indispensables son Albert Hourani, «Islam and the Philosophers of History», *Middle Eastern Studies* 3, n.º 3 (abril de 1967), pp. 206-268, y Maxime Rodinson, «The Western Image and Western Studies of Islam», en *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht y C. E. Bosworth, Clarendon Press, Oxford, 1974, pp. 9-62.

5. Véase P. M. Holt, «The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale», en *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis y P. M. Holt, *op. cit.*, p. 302. Véase también P. M. Holt, *The Study of Modern Arab History*, School of Oriental and African Studies, Londres, 1965.

6. Isaiah Berlin da una visión de un Herder populista y pluralista en *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Viking Press, Nueva York, 1976.

7. Para un estudio de estos motivos y representaciones, véase Jean Starobinski, *L'Invention de la liberté*, Skira, Ginebra-París, 1964.

8. Hay un pequeño número de estudios sobre este tema todavía tan poco investigado. Entre los más conocidos se encuentran: Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*, 1908; reimpr.,

Nueva York, Octagon Books, 1967; Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century (Anglistische Forschungen*, n.º 46), Heidelberg, 1915; Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, American Press, Beirut, 1939. Véase también Jean-Luc Doutrelant, «L'Orient tragique au XVIIIe siècle», en *Revue des Sciences Humaines*, 146 (abril-junio de 1972), pp. 255-282.

9. Véase Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966, pp. 151-157. Véase también François Jacob, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, París, 1970, p. 54 y pássim, y Georges Ganguilhem, *La Connaissance de la vie*, Gustave-Joseph Vrin, París, 1969, pp. 44-63.

10. Véase John G. Burke, «The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology», en *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, eds. Edward Dudley y Maximillian E. Novak, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pa., pp. 262-268. Véase también Jean Biou, «Lumières et anthropophagie», en *Revue des Sciences Humaines*, 146 (abril-junio de 1972), pp. 223-234.

11. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples*, Paul Geuthner, París, 1938, p. 111.

12. Para más detalles véase *ibid.*, pp. i-xxxiiii.

13. Véase duque de Broglie, «Éloge de Silvestre de Sacy», en Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, E. Ducrocq, París, 1833, p. xii.

14. Véase Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789*, Imprimerie impériale, París, 1810, pp. 23, 35, 31.

15. Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975, p. 202.

16. Broglie, «Éloge de Silvestre de Sacy», *loc. cit.*, p. 107.

17. Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, *op. cit.*, pp. 107, 110, 111-112.

18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'Ècole royale et spèciale des langues orientales vivantes*, vol. 1, 1826, reimpr., Biblio Verlag, Osnabrück, 1973, p. viii.

19. Para los conceptos de «suplementariedad», «suplir» y «súplica», véase Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, París, 1967, p. 203 y pássim.

20. Para una lista parcial de los estudiantes formados por Sacy y de su influencia, véase Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Leipzig, 1955, pp. 156-157.

21. La definición que Foucault da de archivo se puede encontrar en *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, pp. 92-136. Gabriel Monod, que era un poco más joven que Renan, señaló que este no fue en modo alguno un revolucionario en lingüística, arqueología o exégesis, pero que, como sus conocimientos eran más vastos y precisos que los de ningún otro erudito de la época, fue su representante más eminente (*Renan, Taine, Michelet*, Calmann-Lévy, 1894, París, pp. 40-41). Véase también Jean-Louis Dumas, «La Philosophie de l'histoire de Renan», en *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, n.º 1 (enero-marzo de 1972), pp. 100-128.

22. Véase Honoré de Balzac, *Louis Lambert*, Calmann-Lévy, París, s.a., p. 4.

23. En todas las obras de Nietzsche pueden encontrarse observaciones sobre la filología. Véanse principalmente sus notas para «Wir Philologen» extraídas de sus cuadernos de apuntes del período enero-julio de 1875, traducidas al inglés por William Arrowsmith, «Notes for "We Philologists"», *Arion*, N.S. 1/2 (1974), pp. 279-380; véanse también los párrafos dedicados al lenguaje y al perspectivismo en *The Will to Power*, traducción al inglés de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, Vintage Books, Nueva York, 1968.

24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4.ª ed., Calmann-Lévy, París, 1890, pp. 141-146 y 148-149.

25. *Ibid.*, p. xiv y pássim.

26. Todo el primer capítulo (libro 1, capítulo 1) de la *Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques* en *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari, Calmann-Lévy, París, 1947-1961, 8, pp. 143-163, es prácticamente una enciclopedia de prejuicios raciales dirigidos contra los semitas (es decir, musulmanes y judíos). El resto del tratado está generosamente salpicado de las mismas nociones, como lo están también muchas de las otras obras de Renan, incluyendo *L'Avenir de la science.*

27. Véase Ernest Renan, *Correspondance: 1846-1871*, Calmann-Lévy, París, 1926, vol. 1, pp. 7-12.

28. Véase Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* en *Oeuvres complètes*, vol. 2, p. 892. Jean Pommier trata con sumo detalle en dos de sus obras la mediación de Renan entre la religión y la filología.

Véanse *Renan d'après des documents inédits*, Perrin, París, 1923, pp. 48-68; y *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Les Belles Lettres, París, 1933. Véase también más recientemente J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, Emmanuel Vitte, París, 1956, pp. 89-111. La descripción clásica, concerniente más bien a la vocación religiosa de Renan, es también interesante. Véase Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIXe siècle*, 3 vols., Garnier Frères, París, 1925. En el volumen 2, pp. 50-166 y 265-298, hay varios estudios útiles sobre las relaciones entre la filología, la filosofía y la ciencia.

29. Véase Ernest Renan, «Des services rendus aux sciences historiques par la philologie», en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, 8, p. 1.228.

30. Véase Renan, *Souvenirs…*, *op cit.*, p. 892.

31. Véase Foucault, *Les mots…*, *op. cit.*, pp. 262-314. Además del descrédito hacia los orígenes edénicos del lenguaje, otros acontecimientos —el Diluvio, la Torre de Babel— fueron también desacreditados como explicaciones. La historia más completa sobre la teoría acerca del origen del lenguaje está en Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen un Volker*, 6 vols., Anton Hiersemann, Stuttgart, 1957-1963.

32. Citado por Raymond Schwab en *La Renaissance…*, *op. cit.*, p. 69. Sobre el peligro de dejarse llevar demasiado rápidamente por las generalizaciones en lo que se refiere a los descubrimientos orientales, véanse las reflexiones del distinguido sinólogo de la misma época Abel Rémusat, *Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales*, Imprimerie royale, París, 1843, p. 226 y pássim.

33. Véase Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, cap. 16, en *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer, Random House, Nueva York, 1951, pp. 276-277.

34. Véase Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin, Gallimard, París, 1957, p. 78.

35. Véase Abrams, *Natural…*, *op. cit.*, p. 29.

36. Véase Renan, «De l'origine du langage», en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, 8, p. 122.

37. Véase Renan, «De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation», en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, 2, p. 320.

38. *Ibid.*, p. 333.

39. Véase Renan, «Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère», en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, 1, p. 129. Renan no estaba

equivocado en cuanto a Quatremère, quien tenía un especial talento para elegir temas de estudio muy interesantes y convertirlos en materias sin interés. Véanse sus ensayos «Le Goût des livres chez les orientaux» y «Des sciences chez les arabes», en sus *Mélanges d'histoire et de philologie orientales*, E. Ducrocq, París, 1861, pp. 1-57.

40. Véase Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, vol. 9 (*Études philosophiques*, 1), de *La Comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron, Gallimard, París, 1950, p. 39; y véase Renan, *Historie générale…*, *op. cit*., p. 134.

41. Véanse, por ejemplo, *De l'origine du langage*, *op. cit.*, p. 102, e *Histoire générale…*, *op. cit.*, p. 180.

42. Véase Renan, *L'Avenir…*, *op. cit.*, p. 23. El párrafo completo dice así: «En cuanto a mí, no conozco más que un solo resultado para la ciencia, que es resolver el enigma, decir definitivamente al hombre el nombre de las cosas, explicarle, darle, en nombre de la única autoridad legítima, que es la naturaleza humana en su intensidad, el símbolo que las religiones le daban de hecho y que ellos no podían aceptar».

43. Véase Madeleine V. David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'Application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, SEVPEN, París, 1965, p. 130.

44. En *La Renaissance orientale*, de Schwab, solo se menciona a Renan de pasada; en *Les mots et les choses*, de Foucault, no se le menciona en absoluto, y en *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, de Holger Pederson, traducción de John Webster Spargo (1931, reimpr., Indiana University Press, Bloomington, 1972), se le menciona de una manera bastante despectiva; Max Müller en sus *Lectures on the Science of Language* (1861-1864), reimpr., Armstrong & Co., Scribner, Nueva York, y Gustave Dugat en su *Histoire des orientalistes…*, *op. cit.*, no hacen ninguna mención de Renan. La obra *Essais Orientaux*, de James Darmesteter (A. Lévy, París, 1883) —cuyo primer capítulo es de carácter histórico, «L'Orientalisme en France»—, está dedicada a Renan, pero no se hace alusión a sus contribuciones; hay media docena de notas breves sobre la producción de Renan en la enciclopedia de Jules Mohl *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société Asiatique de Paris de 1840 à 1867 (op. cit.)*.

45. En las obras que tratan los temas de la raza y el racismo Renan ocupa una posición de importancia. Se habla de él en las siguientes: Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 vols. (Plon, París, 1903-1908); Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races*

au XVIIIe siècle et son expansion au XIXe siècle (Hayez, Bruselas, 1922); Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (J. C. B. Mohn, Tubinga, 1933), y hay que citar también su *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Junker und Dunnhaupt, Berlín, 1933), que, aunque no trata la época de Renan, es un complemento importante de *Rasse und Staat*; Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* (Harcourt, Nueva York, Brace & Co., 1937).

46. En *La Renaissance..., op. cit.*, Schwab escribió algunas páginas brillantes sobre el museo, sobre el paralelismo entre la biología y la lingüística y sobre Cuvier, Balzac y otros (véase p. 323 y pássim). Sobre la biblioteca y su importancia para la cultura de mediados del siglo XIX, véase Foucault, «La Bibliothèque fantastique», prefacio de Flaubert, *La Temptation de Saint Antoine* (Gallimard, París, 1971, pp. 7-33). El profesor Eugenio Donato contribuyó a que prestara atención a estas materias; véase su «A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction», en *Modern Language Notes* 89, n.º 6 (diciembre de 1974), pp. 885-910.

47. Véase Renan, *Histoire générale..., op. cit.*, pp. 145-146.

48. Véase *L'Avenir..., op. cit.*, p. 508 y pássim.

49. Véase Renan, *Histoire générale..., op. cit.*, p. 214.

50. *Ibid.*, p. 527. Esta idea se remonta a la distinción de Friedrich Schlegel entre lenguas orgánicas y aglutinantes; el semítico es un ejemplo del segundo tipo. Humboldt hace la misma distinción, al igual que la mayoría de los orientalistas a partir de Renan.

51. *Ibid.*, pp. 531-532.

52. *Ibid.*, p. 515 y pássim.

53. Véase Jean Seznec, *Nouvelles Études sur «La Temptation de Saint Antoine»*, Warburg Institute, Londres, 1949, p. 80.

54. Véase Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: des monstruosités humaines*, publicado por el autor, París, 1822. El título completo de la obra de Isidore Geoffroy Saint-Hilaire es: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, l'influence phisiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 vols., J.-B. Baillière, París, 1832-1836. Hay algunas páginas valiosas acerca de las ideas de Goethe sobre la biología en Erich Heller, *The Disinherited Mind*, Meridian Books, Nueva York, 1959, pp. 3-34. Véase también François Jacob, *La Logique..., op. cit.*, y George Canguilhem, *La Connaissance..., op. cit.*, pp. 174-184, en las que

se expone el lugar de los Saint-Hilaire en el desarrollo de las ciencias de la vida.

55. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique…*, *op. cit.*, pp. xxii-xxiii.

56. Véase Renan, *Histoire générale…*, *op. cit.*, p. 156.

57. Véase Renan, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, 1, pp. 621-622 y pássim. Véase también H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography*, Athlone Press, Londres, 1964, p. 66 y pássim, para una descripción sutil de la vida privada de Renan; aunque no sería conveniente forzar un paralelismo entre la biografía de Renan y lo que he llamado su mundo «masculino», la descripción de Wardman es muy sugestiva —al menos para mí.

58. Véase Renan, «Des services rendus au sciences historiques par la philologie», *loc. cit.*, pp. 1.228, 1.232.

59. Véase Ernest Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, traducción al inglés William H. Woglom y Charles W. Hendel, Yale University Press, New Haven, 1950, p. 307. (Original: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. *Von Hegels Tod bis zum Gegenwart 1832-1932*, Bruno Cassirer, Berlín, 1922-1957; Stuttgart, W. Kohlhammer). [Trad. cast., *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.]

60. Véase Renan, «Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)», en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, 1, p. 817. Pero es en los artículos de junio de 1862 de Sainte-Beuve donde mejor se muestra, refiriéndose a Renan, lo importante que le parece pertenecer a su tiempo. Véase también Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1959, y su *Secular Religions in France*. Véase también Richard M. Chadbourne, «Renan and Sainte-Beuve», en *Romanic Review* 44, n.º 2 (abril de 1953), pp. 126-135.

61. Véase Renan, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, 8, p. 156.

62. En su carta del 26 de junio de 1856 a Gobineau, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, 10, pp. 203-204. Las ideas de Gobineau están expuestas en su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855).

63. Citado por Albert Hourani en su excelente artículo «Islam and the Philosophers of History», *loc. cit.*, p. 222.

64. Véase Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, 1847-1848; reimpr., Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1967, 3, pp. 332-339.

65. Véase Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1841; reimpr., Longmans, Green & Co., Nueva York, 1906, p. 63. [Trad. cast., *Los héroes*, Sarpe, Madrid, 1985.]

66. Las experiencias indias de Macaulay las describe G. Otto Trevelyan en su *The Life and Letters of Lord Macaulay*, Harper & Brothers, 1875, Nueva York, 1, pp. 344-371. El texto completo de la «Minute» de Macaulay se puede encontrar en *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*, ed. Philip D. Curtin, Walker & Co., Nueva York, 1971, pp. 178-191. Algunas de las consecuencias de las opiniones de Macaulay para el orientalismo británico se estudian en A. J. Arberry, *British Orientalist*, William Collins, Londres, 1943.

67. Véase John Henry Newman, «The Turks in Their Relation to Europe», vol. 1, de su *Historical Sketches*, 1853; reimp., Longmans, Green & Co., Londres, 1920.

68. Véase Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints*, Jules Tardieu, París, 1858.

69. Véase Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. ing. David Fernbach, Pelican Books, Londres, 1973, pp. 306-307.

70. *Ibid.*, p. 320.

71. Véase Edward William Lane, prefacio del autor a *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 1836; reimpr., J. M. Dent, Londres, 1936, pp. xx, xxi.

72. *Ibid.*, p. 1.

73. *Ibid.*, pp. 160-161. La biografía clásica de Lane, publicada en 1877, fue escrita por su sobrino nieto Stanley Lane-Poole. Un simpático retrato de Lane se puede encontrar en A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, Macmillan Co., Nueva York, 1960, pp. 87-121.

74. Véase *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923*, ed. Frederick Eden Pargiter, Royal Asiatic Society, Londres, 1923, p. x.

75. Véase *Société Asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922*, Paul Geuthner, París, 1922, pp. 5-6.

76. Véase Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan*, 1819; reimpr., Wilhelm Golmann, Munich, 1958, pp. 8-9, 12. Goethe invoca el nombre de Sacy con veneración en sus notas del *Diwan*.

77. Véase Victor Hugo, «Les Orientales» en *Oeuvres…*, *op. cit.*, 1, pp. 616-618.

78. Véase François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard, Gallimard, París, 1969, 2, p. 702.

79. Véase Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pélerins aux méharistes de Palmyre*, Plon, París, 1926. Me han resultado útiles las ideas teóricas sobre los peregrinos y las peregrinaciones que hay en Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974, pp. 166-230.

80. Véase Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès*, Nizet, París, 1958, pp. 47-48, 272, 277.

81. Véase Chateaubriand, *Oeuvres…*, *op. cit.*, pp. 2, 202 y nota, 1.684, 769-770, 769, 701, 808, 908.

82. *Ibid.*, pp. 979, 990, 1.011, 1.052.

83. *Ibid.*, p. 1.069.

84. *Ibid.*, p. 1.031.

85. *Ibid.*, p. 999.

86. *Ibid.*, pp. 1.049, 1.126-1.127.

87. *Ibid.*, p. 1.137.

88. *Ibid.*, pp. 1.148, 1.214.

89. Véase Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, 1835; reimpr., Hachette, París, 1887, 1, pp. 10, 48-49, 118, 179, 178, 148, 189, 245-246, 251.

90. *Ibid.*, 1: p. 363; 2: pp. 74-75; 1: p. 475.

91. *Ibid.*, 2: pp. 92-93.

92. *Ibid.*, 2: pp. 526-527, 533. Dos obras importantes sobre escritores franceses en Oriente son Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 vols., Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1932, y Moënis Taha-Husein, *Le Romantisme français et l'Islam*, Dar-el-Maarif, Beirut, 1962.

93. Véase Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, en *Oeuvres*, *op. cit.*, 1, pp. 297-298.

94. Véase Mario Praz, *The Romantic Agony*, trad. de Augus Davison, World Publishing Co., Cleveland, Ohio, 1967.

95. Véase Jean Bruneau, *Le «Conte orientale» de Flaubert*, Denoel, París, 1973, p. 79.

96. Estudiados por Bruneau en la obra citada.

97. Véase Nerval, *Voyage en Orient* en *Oeuvres*, *op. cit.*, 2, pp. 68, 194, 196, 342.

98. *Ibid.*, p. 181.

99. Véase Michel Butor, *Répertoire IV*, Éd. de Minuit, París, 1974.

100. Véase Nerval, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 628.

101. *Ibid.*, pp. 706, 718.

102. Véase *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, traducido y editado por Francis Steegmuller, *op. cit.*, p. 200. También he consultado los siguientes textos, en los que se puede encontrar todo el material oriental de Flaubert: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert*, Club de l'Honnête homme, París, 1973, vols. 10, 11; *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman, Gallimard, París, 1965; Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau, Gallimard, París, 1973, 1, pp. 518 y ss.

103. Véase Harry Levin, *The gates of Horn: A Study of Five French Realists*, Oxford University Press, Nueva York, 1963, p. 285.

104. *Flaubert in Egypt*, *op. cit.*, pp. 173, 175.

105. Levin, *Gates of Horn*, *op. cit.*, p. 271.

106. Véase Flaubert, *Catalogue des opinions chics*, en *Oeuvres*, 2, Gallimard, París, 1953, p. 1.019.

107. Véase *Flaubert in Egypt...*, *op. cit.*, p. 65.

108. *Ibid.*, pp. 130, 220.

109. Véase Flaubert, *La Temptation de Saint Antoine*, en *Oeuvres*, 1, Gallimard, París, 1953, p. 85.

110. Véase Flaubert, «Salammbô», en *Oeuvres*, 1, Gallimard, París, 1953, pp. 809 y ss. Véase también Maurice Z. Shroder, «On Reading Salammbô», en *L'Esprit créateur* 10, n.º 1 (primavera de 1970), pp. 24-35.

111. Véase *Flaubert in Egypt...*, *op. cit.*, pp. 198-199.

112. Véase Foucault, «La Bibliothèque fantastique» en Flaubert, *La Temptation de Saint Antoine*, *op. cit.*, pp. 7-33.

113. Véase *Flaubert in Egypt...*, *op. cit.*, p. 79.

114. *Ibid.*, pp. 211-212.

115. Para un estudio de este proceso, véanse Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, y Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971. Véase también Edward W. Said, «An Ethics of Language», en *Diacritics* 4, n.º 2 (verano de 1974), pp. 28-37.

116. Véase la inestimable lista dada por Richard Bevis en su *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Milddle East*, G. K. Hall & Co., Boston, 1973.

117. Para un estudio de los viajeros americanos, véanse Dorothee Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda*, Yale University Press, New Haven, 1961, y Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land*, University of Washington Press, Seattle, 1974.

118. Véase Alexander William Kinglake, *Eothen or Traces of Travel*

Brought Home from the East, ed. D. G. Hogarth, 1844; reimpr., Henry Frowde, Londres, 1906, pp. 25, 68, 220, 241.

119. Véase *Flaubert in Egypt…*, *op. cit.*, p. 81.

120. Véase Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964, p. 5.

121. Véase Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton, Tylston & Edwards, Londres, 1893, 1, pp. 9, 108-110.

122. Véase Richard Burton, «Terminal Essay», en *The Book of the Thousand and One Nights*, Burton Club, Londres, 1886, 10, pp. 63-302.

123. Véase Burton, *Pilgrimage…*, *op. cit.*, 1, pp. 112, 114.

TERCERA PARTE. **El orientalismo en nuestros días**

1. Véase Friedrich Nietzsche, «On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense», en *The Portable Nietzsche*, ed. y trad. Walter Kaufmann, Viking Press, Nueva York, 1954, pp. 46-47.

2. Ibrahim Abu-Lughod evalúa y estudia el número de viajeros árabes hacia Occidente en *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton University Press, Princeton, 1963, pp. 75-76 y pássim.

3. Véase Philip D. Curtin (ed.), *Imperialism: The Documentary…*, *op. cit.*, pp. 73-105.

4. Véase Johann W. Fück, «Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800» en *Historians of the Middle…*, *op. cit.*, p. 307.

5. *Ibid.*, p. 309.

6. Véase Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton & Co., La Haya, 1963.

7. *Ibid.*, p. 311.

8. Véase P. Masson-Oursel, «La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme», en *Revue Philosophique* 143, n.os 7-9 (julio-septiembre de 1953), p. 345.

9. Véase Evelyn Baring, lord Cromer, *Modern Egypt…*, *op. cit.*, 2, pp. 237-238.

10. Evelyn Baring, lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism*, John Murray, Londres, 1910, pp. 118, 120.

11. Véase George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a*

Selection of Speeches and Writings, George Allen & Unwin, Londres, 1915, pp. 4-5, 10 y 28.

12. *Ibid.*, pp. 184, 191-192. Para la historia de la Escuela, véase C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917-1967: An Introduction*, inédito, Londres, 1967.

13. Véase Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Clarendon Press, Oxford, 1959.

14. Citado en Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon*, Eyre & Spottiswoode, Londres, 1965, pp. 38-39.

15. Véase Curzon, *Subjets of the Day*, *op. cit.*, pp. 155-156.

16. Véase Joseph Conrad, *Hearth of Darkness* en *Youth and Two Other Stories*, Doubleday, Page, Garden City, 1925, p. 52.

17. Para extractos ilustrativos de la obra de Vattel, véase *Imperialism…*, *op. cit.*, pp. 42-45.

18. Citado por M. de Caix, «La Syrie», en *Histoire des colonies françaises*, de Gabriel Hanotaux, 6 vols., Société de l'histoire nationale, París, 1929-1933, 3, p. 481.

19. Estos detalles se pueden encontrar en Vernon McKay, «Colonialism in the French Geographical Movement», en *Geographical Review* 33, n.º 2 (abril de 1943), pp. 214-232.

20. Véase Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881*, Catholic University of America Press, Washington, 1948, pp. 46, 54, 36, 45.

21. *Ibid.*, pp. 189, 110, 136.

22. Véase Jukka Nevakivi, *Britain, France and the Arab Middle East, 1914-1920*, Athlone Press, Londres, 1969, p. 13.

23. *Ibid.*, p. 24.

24. Véase D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula*, Frederick A. Stokes, Nueva York, 1904. Una estupenda obra reciente sobre el mismo tema es la de Robin Bidwell, *Travellers in Arabia*, Paul Hamlyn, Londres, 1976.

25. Véase Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale*, Payot, París, 1931, pp. 242 y ss.

26. Véase conde de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie*, Floury, París, 1913.

27. Véase Rudyard Kipling, *Verse*, Doubleday & Co., Garden City, 1954, p. 280.

28. Los temas de la exclusión y el confinamiento en la cultura del siglo XIX desempeñan un papel importante en la obra de Michel Foucault, y más concretamente en *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975, y en *Histoire de la Sexualité, Volume I*, Gallimard, París, 1976. [Trad. cast., Madrid, *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987.]

29. *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett, 1938; reimpr., Spring Books, Londres, 1964, p. 244.

30. Véase Gertrude Bell, *The Desert and the Sown*, William Heinemann, Londres, 1907, p. 244.

31. Véase Gertrude Bell, *From her Personal Papers, 1889-1914*, ed. de Elizabeth Burgoyne, Ernest Benn, Londres, 1958, p. 204.

32. Véase William Butler Yeats, «Byzantium», en *The Collected Poems*, Macmillan Co., Nueva York, 1959, p. 244.

33. Véase Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, Transaction Books, New Brunswick, 1974, p. 119.

34. Véase Harry Bracken, «Essence, Accident and Race», en *Hermathena* 116 (invierno de 1973), pp. 81-96.

35. Véase George Eliot, *Middlemarch…*, *op. cit.*, p. 13.

36. Véase Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, 1939; reimpr., Meridian, Nueva York, 1955, p. 214.

37. Véase Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1973, p. 180, nota 55. [Trad. cast., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1987.]

38. Véase W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed. Stanley Cook, 1907; reimpr., Anthropological Publications, Oesterhout, 1966, pp. xiii, 241.

39. Véase W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. de John Sutherland Black and George Chrystal, Adam & Charles Black, Londres, 1912, pp. 492-493.

40. *Ibid.*, pp. 492-493, 498-501.

41. Véase Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Desert*, 2.ª ed., 2 vols., Random House, Nueva York, s.a., 1, p. 95. Véase también el excelente artículo de Richard Bevis, «Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs», en *Victorian Studies* 16 (diciembre de 1972), pp. 163-181.

42. Véase T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*, 1926, reimp., Doubleday, Doran & Co., Garden City, Nueva York, 1935, p. 28.

43. Para una discusión sobre este punto, véase Talal Asad, «Two

European Images of Non-European Rule», en *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. de Talal Asad, Ithaca Press, Londres, 1975, pp. 103-118.

44. Véase Hannah Arendt, *The Origins…*, *op. cit.*, p. 218.

45. Véase T. E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. de A. W. Lawrence, E. P. Dutton & Co., Nueva York, 1940, p. 95.

46. Citado en Stephen Ely Tabachnick, «The Two Veils of T. E. Lawrence», en *Studies in the Twentieth Century*, 16 (otoño de 1975), pp. 96-97.

47. Véase Lawrence, *Seven Pillars…*, *op. cit.*, pp. 42-43, 661.

48. *Ibid.*, pp. 549, 550-552.

49. Véase E. M. Forster, *A Passage to India*, 1924; reimpr., Harcourt, Brace & Co., Nueva York, 1952, p. 322.

50. Véase Maurice Barrès, *Una Enquête aux pays du Levant*, Plon, París, 1923, 1: p. 20; 2: pp. 181, 192, 193, 197.

51. Véase D. G. Hogarth, *The Wandering Scholar*, Oxford University Press, Londres, 1924. Hogarth describe su estilo como «el de un explorador primero y el de un erudito después», p. 4.

52. Citado por H. A. R. Gibb, «Structure of Religions Thought in Islam», en *Studies on the Civilization of Islam*, eds. de Stanford J. Shaw y William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1962, p. 180.

53. Véase Frédéric Lefèvre, «Une heure avec Sylvain Lévi» en *Memorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot, Paul Hartmann, París, 1937, pp. 123-124.

54. Véase Paul Valéry, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier, Gallimard, París, 1960, 2, pp. 1.556-1.557.

55. Citado en Christopher Sykes, *Crossroads to Israel*, 1965; reimpr., Indiana University Press, Bloomington, 1973, p. 5.

56. Citado en Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction*, St. Martin Press, Nueva York, 1967, p. 158. Un excelente estudio sobre el equivalente francés es de Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914*, Mouton & Co., La Haya, 1971.

57. Véase Paul Valéry, *Variété*, Gallimard, París, 1924, p. 43.

58. Véase George Orwell, «Marrakech», en *A Collection of Essays*, Doubleday Anchor Books, Nueva York, 1954, p. 187.

59. Véase Valentine Chirol, *The Occident and the Orient*, University of Chicago Press, Chicago, 1924, p. 6.

60. Véase Élie Faure, «Orient et Occident», en *Mercure de France* 229 (1 de julio-1 de agosto de 1931), pp. 263-264, 269-270, 272.

61. Véase Fernand Baldensperger, «Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intelectuels», en *Études d'histoire littéraire*, 3.ª serie, Droz, París, 1939, p. 230.

62. Véase I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1932, p. xiv.

63. Véase *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet y J. Schacht, E. J. Brill, Leiden, 1957, p. 267.

64. Véase H. A. R. Gibb, «Literature», en *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold y Alfred Guillaume, Clarendon Press, Oxford, 1931, p. 209.

65. El mejor relato de este período desde un punto de vista social, económico y cultural se puede encontrar en Jacques Berque, *L'Égypte, Impérialisme et révolution*, Gallimard, París, 1967.

66. Hay una exposición muy útil del proyecto intelectual que inspira su trabajo en *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, ed. Arthur R. Evans Jr., Princeton University Press, Princeton, 1970.

67. Véanse Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. de Willard R. Trask, 1946; reimpr., Princeton University Press, Princeton, 1968 (original: *Mimesis, dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 2.ª ed., Francke Verlag, Berna, 1959), y su *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. al inglés de Ralph Manheim, Bollingen Books, Nueva York, 1965.

68. Véase Erich Auerbach, «Philology and *Weltliteratur*», trad. al inglés de M. y E. W. Said, en *Centennial Review* 13, n.º 1 (invierno de 1969), p. 11.

69. *Ibid.*, p. 17.

70. Por ejemplo, en H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought 1890-1930*, 1958; reimpr., Vintage Books, Nueva York, 1961.

71. Véase Anuar Abdel Malek, «L'orientalisme en crise», *loc. cit.*, p. 113.

72. Véase R. N. Cust, «The International Congresses of Orientalist», en *Hellas* 6, n.º 4 (1897), p. 349.

73. Véase W. F. Wertheim, «Counter-insurgency Research at the Turn of the Century-Snouck Hurgronje and the Acheh War», en *Sociologische Gids*, 19 (septiembre-diciembre de 1972).

74. Véase Sylvain Lévi, «Les parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme», en *Mémorial Sylvain Lévi*, *op. cit.*, p. 116.

75. Véase H. A. R. Gibb, «Louis Massignon (1882-1962)», en *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), pp. 120, 121.

76. Véase Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac, Dar al-Maaref, Beirut, 1963, 3, p. 114. He utilizado la bibliografía completa de las obras de Massignon realizada por Moubarac, *L'Oeuvre de Louis Massignon*, Éditions du Cénacle libanais, Beirut, 1972-1973.

77. Véase Massignon, «L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle», en *Opera…*, *op. cit.*, 1, pp. 208-223.

78. *Ibid.*, p. 169.

79. Véase Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, *op. cit.*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.

80. Massignon, *Opera Minore*, *op. cit.*, 1, p. 227.

81. *Ibid.*, p. 355.

82. Extracto del ensayo de Massignon sobre Biruni en Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, *op. cit.*, p. 225.

83. Massignon, *Opera Minora*, *op. cit.*, 3, p. 526.

84. *Ibid.*, pp. 610-611.

85. *Ibid.*, p. 212. También en p. 211 se encuentra otro ataque contra los británicos y en pp. 423-427 su opinión sobre Lawrence.

86. Citado en Waardenburg, *L'Islam dans le miroir…*, *op. cit.*, p. 219.

87. *Ibid.*, pp. 218-219.

88. Véase A. L. Tibawi, «English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I», en *Islamic Quarterly* 8, n.os 1-2 (enero-junio de 1964), pp. 25-44; y «Part II», en *Islamic Quarterly* 8, n.os 3-4 (julio-diciembre), pp. 73-88.

89. «Une figure domine tous les genres [del trabajo orientalista], celle de Louis Massignon»: Claude Cahen y Charles Pellat. Véase «Les Études arabes et islamiques», en *Journal Asiatique* 261, n.os 1-4 (1973), p. 104. Un panorama detallado sobre el campo orientalista islámico se puede encontrar en Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen, Adrien Maisonneuve, París, 1961.

90. Véase William Polk, «Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History», en *International Journal of Middle East Studies* 6, n.º 2 (abril de 1975), pp. 131-139. He utilizado la bibliografía de la obra de Gibb que se encuentra en *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi, Harvard University Press, Cambridge, 1965, pp. 1-20.

91. Véase H. A. R. Gibb, «Oriental Studies in the United Kingdom», en *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye, Harvard University Press, Cambridge, 1951, pp. 86-87.

92. Véase Albert Hourani, «Sir Hamilton Gibb, 1895-1971», en *Proceedings of the British Academy*, 58, 1972, p. 504.

93. Véase Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909; reimpr., Khayats Publishers, Beirut, 1965, pp. 2-11.

94. Véase H. A. R. Gibb, «Whither Islam?», en *Whither Islam? A Study Modern Movements in the Moslem World*, ed. H. A. R. Gibb, Victor Gollancz, Londres, 1932, pp. 328-387.

95. *Ibid.*, p. 335.

96. *Ibid.*, p. 377.

97. Véase H. A. R. Gibb, «The influence of Islamic Culture on Medieval Europe», en *John Rylands Library Bulletin* 38, n.º 1 (septiembre de 1955), p. 98.

98. Véase H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Oxford University Press, Londres, 1949, pp. 2, 9, 84.

99. *Ibid.*, pp. 11, 88, 189.

100. Véase H. A. R. Gibb, *Modern Trends*..., *op. cit.*, pp. 108, 113, 123.

101. Los dos ensayos se encuentran en Gibb. Véase *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176-208 y 3-33.

102. Véase R. Emmet Tyrrell Jr., «Chimera in the Middle East», en *Harper's* (noviembre de 1976), pp. 35-38.

103. Citado en Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo *et al.*, *The Arabs in American Textbooks*, State Board of Education, California, junio de 1975, pp. 10, 15.

104. «Statement of Purpose», en *MESA Bulletin* 1, n.º 1 (mayo de 1967), p. 33.

105. Véase Morroe Berger, «Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs», en *MESA Bulletin* 1, n.º 2 (noviembre de 1967), p. 16.

106. Véase Menachem Mansoor, «Present State of Arabic Studies in the United States», en *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown, Middle East Institute, Washington, 1958, pp. 55-56.

107. Véase Harold Lasswell, «Propaganda», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1934, 12, p. 527. Esta referencia se la debo a Noam Chomsky.

108. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, 2, *Le Côté de*

Guermantes, Gallimard, París, 1954, p. 190. [Trad. cast., *El mundo de Guermantes*, Alianza, Madrid, 1998.]

109. Véase Nathaniel Schmidt, «Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922», en *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923), p. 11. Véase también E. A. Speiser, «Near Eastern Studies in America, 1939-1945», en *Archiv Orientalni* 16 (1948), pp. 76-88.

110. Como ejemplo está Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vols., Fleming H. Revell, Nueva York, 1910.

111. Para la conexión entre la Declaración Balfour y la política bélica de Estados Unidos, véase Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict*, Cox & Syman, Londres, 1972, pp. 10 y ss.

112. Véase Mortimer Graves, «A Cultural Relations Policy in the Near East», en *The Near East…*, *op. cit.*, pp. 76, 78.

113. Véase George Camp Keiser, «The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies», en *The Near East…*, *op. cit.*, pp. 80, 84.

114. Para una exposición de esta migración, véase *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. Donald Fleming y Bernard Bailyn, Harvard University Press, Cambridge, 1969.

115. Véase Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, Vintage Books, Nueva York, 1964, pp. 55, 261.

116. Véase Abdallah Laroui, «Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum», *Diogène* 38 (julio-septiembre de 1973), p. 30.

117. Véase David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1971.

118. Véase Laroui, «Pour une méthodologie des études islamiques», *loc. cit.*, p. 41.

119. Véase Manfred Halpern, «Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples», *World Politics* 15 (octubre de 1962), pp. 121-122.

120. *Ibid.*, p. 117.

121. Leonard Binder, «1974 Presidential Addres», *MESA Bulletin* 9, n.° 1 (febrero de 1975), p. 2.

122. *Ibid.*, p. 5.

123. Véase «Middle East Studies Network in the United States», *MERIP Reports* 38 (junio de 1975), p. 5.

124. Las dos mejores reseñas críticas sobre la *Cambridge History* son la de Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, n.° 343 (abril de 1972), pp. 348-357, y la de Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, n.° 2 (otoño de 1973), pp. 287-298.

125. Véase P. M. Holt, Introduction, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton y Bernard Lewis, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1970, 1, p. xi.

126. Véase D. Sourdel, «The Abbasid Caliphate», en *Cambridge History…, op. cit.*, 1, p. 121.

127. Z. N. Zeine, «The Arab Lands», en *Cambridge History…, op. cit.*, 1, p. 575.

128. Véase Dankwart A. Rustow, «The Political Impact of the West», en *Cambridge History…, op. cit.*, 1, p. 697.

129. Citado en Ingrams, *Palestine Papers, 1917-1922*, pp. 31-32.

130. Véase Robert Alter, «Rhetoric and the Arab Mind», *Commentary*, octubre de 1968, pp. 61-85. El artículo de Alter es una exposición aduladora del general Yehoshafat Harbaki, *Arab Attitudes to Israel*, Keter Press, Jerusalén, 1972.

131. Véase Gil Carl Alroy, «Do The Arabs Want Peace?», *Commentary*, febrero de 1974, pp. 56-61.

132. Véase Roland Barthes, *Mythologies*, Éd. du Seuil, París, 1970. [Trad. cast., *Mitologías*, Siglo XXI, Madrid, 1980.]

133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1962, 3.ª ed., 1969, p. 406.

134. Véase Raphael Patai, *The Arab Mind*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973. Una obra todavía más racista es la de John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding*, Taplinger Publishing Co., Nueva York, 1976.

135. Véase Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*, Twayne Publishers, Nueva York, 1960, p. 100. Este libro ha tenido un gran éxito entre los israelíes y sus partidarios; Alroy lo cita con aprobación y también lo hace Amos Elon en *The Israelis: Founders and Sons*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1971. Morroe Berger (*Arab World, op. cit.*) también lo cita frecuentemente. Su modelo es *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, de Lane, pero ella no tiene la familiaridad de Lane con el árabe ni sus conocimientos.

136. La tesis de Manfred Halpern está expuesta en «Four Contrasting

Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and the Conflict and the Achieving of Justice», una ponencia presentada en la vigesimosegunda Conferencia sobre Oriente Próximo, en la Universidad de Princeton, sobre psicología y estudios de Oriente Próximo el 8 de mayo de 1973. Este texto había estado preparado por el artículo de Halpern «A Redefinition of the Revolutionary Situation», *Journal of International Affairs*, 23, n.º 1 (1969), pp. 54-75.

137. Morroe Berger, *The Arab World Today*, Doubleday Anchor Books, Nueva York, 1964, p. 140. El mismo tipo de implicaciones subyace en el torpe trabajo de cuasi arabistas como Joel Carmichael y Daniel Lerner; también se encuentra de una manera más sutil en eruditos de la historia y la política como Theodore Draper, Walter Laqueur y Élie Kedourie. Aparece de una manera muy evidente en obras que cuentan con una gran reputación como Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East*, trad. Hanna Szoke, Frederik A. Praeger, Nueva York, 1964, y Alfred Bonné, *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1955. El consenso parece ser que, en el caso de que piensen, los árabes piensan de diferente manera —esto es, no necesariamente con la razón y con frecuencia sin ella—. Véase también Adel Daher, RAND study, *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF, diciembre de 1969) y su conclusión característica: «El modo de aproximación concreta para resolver los problemas está ausente de la mente árabe» (p. 29). En un estudio críptico para el *Journal of Interdisciplinary History* (4, n.º 2, otoño de 1973, pp. 287-298), Roger Owen ataca la noción misma de «islam» como concepto que sirve para estudiar la historia. Su blanco es *The Cambridge History of Islam*, la cual, según él, perpetúa de ciertas maneras una idea del islam (que se puede encontrar en escritores como Carl Becker y Max Weber), «definido esencialmente como un sistema religioso, feudal y antirracional, que carece de las características necesarias que han hecho el progreso europeo». Para una demostración de la inexactitud total de Weber, véase Maxime Rodinson, *Islam…*, *op. cit.*

138. Véase Hamady, *Character…*, *op. cit.*, p. 197.

139. Véase Berger, *Arab World…*, *op. cit.*, p. 102.

140. Citado por Irene Gendzier en *Frantz Fanon: A Critical Study*, Pantheon Books, Nueva York, 1973, p. 94.

141. Véase Berger, *Arab World…*, *op. cit.*, p. 151.

142. Véase *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies;*

Proceedings of a Seminar, ed. P. J. Vatikiotis, George Allen & Unwin, Londres, 1972, pp. 8-9.

143. *Ibid.*, pp. 12, 13.

144. Véase Bernard Lewis, «Islamic Concepts of Revolution», en *ibid.*, pp. 33, 38-39. El estudio de Lewis *Race and Color in Islam*, Harper & Row, Nueva York, 1971 («Raza y color en el Islam», *Al-Andalus*, vol. XXXIII, 1968, pp. 1-51) expresa un descontento similar con un aire muy erudito; su libro *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, Alcove Press, Londres, 1973, es más explícitamente político, pero no menos ácido.

145. Véase Bernard Lewis, «The Revolt of Islam», en *The Middle East and The West*, Indiana University Press, Bloomington, 1964, p. 95.

146. Véase Bernard Lewis, «The Return of Islam», *Commentary*, enero de 1976, p. 44.

147. *Ibid.*, p. 40.

148. Véase Bernard Lewis, *History-Remembered, Recovered, Invented*, Princeton University Press, Princeton, 1975, p. 68.

149. Lewis, *Islam...*, *op. cit.*, p. 65.

150. Lewis, *The Middle East...*, *op. cit.*, pp. 60-87.

151. Lewis, *Islam...*, *op. cit.*, pp. 65-66.

152. Publicado originariamente en *Middle East Journal* 5 (1951). Recogido en *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye y Charles W. Churchill, Mouton & Co., La Haya, 1970, pp. 688-703.

153. Véase Lewis, *The Middle East...*, *op. cit.*, p. 140.

154. Véase Robert K. Merton, «The Perspectives of Insiders and Outsiders», en su *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer, University of Chicago Press, Chicago, 1973, pp. 99-136.

155. Véanse, por ejemplo, los trabajos recientes de Anuar Abdel Malek, Yves Lacoste y de los autores de los ensayos publicados en *Review of Middle East Studies 1 y 2*, Ithaca Press, Londres, 1975, 1976, los análisis políticos sobre Oriente Próximo realizados por Noam Chomsky y el trabajo hecho por el Middle East Research and Information Project (MERIP). Una buena perspectiva se ofrece en Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque *et al.*, *De l'impérialisme à la décolonisation*, Éditions de Minuit, París, 1965.

Epílogo de la edición de 1995

1. Véanse Martin Bernal, *Black Athena*, Rutgers University Press, New Brunswick, vol. I, 1987, y vol. II, 1991; y Eric J. Hobsbawm y Terence Rangers, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

2. Véanse O'Hanlon y Washbrook, «After Orientalism: Culture, Criticism and Politics in the Third World», y Prakash, «Can the Subaltern Riude A Reply to O'Hanlon and Washbrook?», en *Comparative Studies in Society and History*, IV, 9, enero de 1992, pp. 141-184.

3. En un caso especialmente llamativo, los hábitos de generalización tendenciosa de Lewis parecen haberle ocasionado problemas legales. De acuerdo con *Libération* (1 de marzo de 1994) y el *Guardian* (8 de marzo de 1994), Lewis se enfrenta hoy a litigios civiles y penales planteados contra él en Francia por armenios y organizaciones de defensa de los derechos humanos. Se le acusa al amparo de la misma ley que considera delito en Francia el negar que se produjo el holocausto nazi; el cargo contra él es negar (en la prensa francesa) que se produjo un genocidio de armenios bajo el Imperio otomano.

4. Véase Carol Breckenridge y Peter van der Veer, eds., *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, University of Pennsylvania, Filadelfia, 1993.

5. Véase Nicholas B. Dirks, ed., *Colonialism and Culture*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

6. Véase «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs*, 7, 3 (verano de 1993), pp. 22-49.

7. Véase «Notes on the "Post-Colonial"», *Social Text*, 31/32 (1992), p. 106.

8. Véase Magdoff, «Globalisation-To What End?», *Socialist Register 1992: New World Order?*, eds., Ralph Milliband y Leo Panitch, Monthly Review Press, Nueva York, 1992, pp. 1-32.

9. Véanse Miyoshi, «A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State», *Critical Inquiry* 19, 4 (verano de 1993), pp. 726-751, y Dirlik, «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry* 20, 2 (invierno de 1994), pp. 328-356.

10. Véase *Ireland's Field Day*, Hutchinson, Londres, 1985, pp. vii-viii.

11. Alcalay (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge, Harvard University Press, 1993); Ferguson (Londres, Routledge, 1992).

Índice temático